التوضیح المفصل
فی
شرح المطول

شارح

حضرت علامہ مولانا استاذ ابو اسید محمد مشتاق شاہد العطاری المدنی مدظلہ العالی

ناشر

مکتبہ اشاعۃ الاسلام

فون:0301:7104143

بسم الله الرحمن الرحیم

الصلوۃ والسلام علیك یا رسول الله

وعلیٰ آلك واصحابك یا حبیب الله

نام کتاب۔۔۔۔۔۔۔۔التوضیح المفصل فی شرح المطول

مصنف۔۔۔۔۔۔۔۔حضرت علامہ مولانا استاذ مشتاق شاہد العطاری المدنی مدظلہ العالی

ناشر۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔مکتبہ اشاعۃ الاسلام، لاہور

اول اشاعت۔۔۔۔۔۔صفر المظفر 1439ھ بمطابق اکتوبر 2017ء

صفحات۔۔۔۔۔۔۔۔۔616

قیمت۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

ملنے کے پتے:

مکتبہ قادریہ، داتا دربار مارکیٹ، لاہور
مکتبہ فیضان اسلام، فیصل آباد
مکتبہ اعلیٰ حضرت، داتا دربار مارکیٹ، لاہور
کتب خانہ امام احمد رضا، لاہور
حسان پرفیومرز، کراچی
مکتبہ نوریہ، رضویہ، لاہور
مکتبہ فیضان مدینہ، جوہر ٹاؤن، لاہور
مکتبہ قادریہ، کراچی
مکتبہ غوثیہ، کراچی
مکتبہ غوثیہ، راولپنڈی
مکتبہ فیضان سنت، ملتان
فیضان رضا، راولپنڈی
فیضان اسلام، فیصل آباد
فیضان زم زم، فیصل آباد
فیضان زم زم، حیدر آباد
اسلامک کارپوریشن، راولپنڈی

فہرست

صاحب مطول کے حالات

نام ونسب:

مسعود نام،سعد الدین لقب، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے، دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے ،علامہ سیوطی نے طبقات النحاۃ میں ان کا نام مسعود اور والد کا نام عمر ہی ذکر کیا ہے،اور یہی مشہور ہے۔

ابتدائی حالات:

بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصوف ابتدا میں بہت کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے زیادہ غبی کوئی نہ تھا،مگر جدو جہد، سعی وکوشش اور مطالعۂ کتب میں سب سے آگے تھے۔ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص مجھ سے کہہ رہا ہے: سعد الدین آؤ تفریح کر آئیں، میں نے کہا میں تفریح کے لئے پیدا نہیں کیا گیا،انتہائی مطالعہ کے باوجود میں کتاب نہیں سمجھ پاتا تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا؟

وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر بعد پھر آیا،اسی طرح تین بار آمدورفت کے بعد اس نے کہا: آپ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یاد فرمارہے ہیں۔میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا،شہر کے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام علیہم الرضوان کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں، مجھے دیکھ کر آپ علیہ الصلوۃ والسلام نے تبسم فرماتے ہوئے فرمایا:افتح فمك، میں نے منہ کھولا تو آپ علیہ الصلوۃ والسلام نے اپنا لعاب دہن میرے منہ میں ڈال دیا اور دعا کے بعد فرمایا: جاؤ۔

بیداری کے بعد میں جب عضد الدین کی مجلس میں آیا اور درس شروع ہوا تو اثنائے درس میں آپ نے کئی اشکالات پیش کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں لیکن استاذ نے تاڑ لیا اور کہا:یا سعد انك الیوم غیرك فیما مضی یعنی اے سعد! آج تم وہ نہیں جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم:

آپ نے مختلف اصحاب فضل وکمال اساتذہ وشیوخ جیسے عضد الدین ،قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم وفنون کا استفادہ کیا اور تحصیل علم کے بعد عنفوان شباب ہی میں آپ کا شمار کبار علما میں ہونے لگا،علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آنکھوں نے آپ

جیسا عالم کسی اور کو نہ دیکھا۔

درس وتدریس:

تحصیل علم سے فراغت کے فورا بعد ہی آپ مسند درس پر جلوہ افروز ہوگئے اور سینکڑوں تشنگان علم نے آپ کے چشمۂ فیض سے سیرابی حاصل کی۔

عبدالواسع بن خضر، شیخ شمس الدین محمد بن احمد حضری شارح تذکرہ نصیریہ وغیرہ نے آپ سے تعلیم حاصل کی، یہ سب علامہ تفتازانی کے شاگردان رشید ہیں۔

تصنیف وتالیف:

تصنیف وتالیف کا ذوق ابتدا سے ہی پیدا ہو چکا تھا، اس لئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس وتدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، نحو، منطق، فقہ، اصول فقہ، تفسیر، حدیث، عقائد، معانی، الغرض ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کی ہیں۔

قبولیت عامہ:

شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب علامہ تفتازانی کی کتب روم میں پہنچیں اور درس میں داخل ہوئیں تو ان کے نسخے دام (پیسے) خرچ کرنے پر بھی نہ ملتے تھے، مجبورا علامہ شمس الدین کو جمعہ اور سہ شمبنہ کی معمول کی تعطیلوں کے علاوہ دوشنبہ کی تعطیل بھی مقرر کرنا پڑی، پس طلبا ہفتہ میں تین دن کتابیں لکھتے تھے اور چار دن پڑھتے تھے۔

شعروشاعری:

شعروشاعری گو آپ کا شغل نہ تھا، تاہم اس ذوق سے بالکل کورے بھی نہ تھے بلکہ گاہے بگاہے اشعار کہتے تھے چنانچہ صاحب شذرات الذہب وغیرہ نے آپ کے کچھ اشعار نقل کیے ہیں مثلا:

اذا خاص فی بحر التفکر خاطری — علی درة من معضلات المطالب

حضرت ملوك الارض فی نیل ماحووا — وذلت المعنی بالکتب لا بالکتاب

علامہ تفتازانی علماء کی نظر میں:

سید احمد طحطاوی فرماتے ہیں: آپ کے زمانے میں ریاست مذہب حنفیہ آپ ختم ہوگئی'' علما نے لکھا کہ بلاد مشرق میں علم

ان پر ختم ہو گیا۔علامہ کفقی فرماتے ہیں: ''علامہ تفتازانی عجوبہ روزگار تھے،آپ کی نظیر بڑے بڑے علما میں نہیں ملتی۔

ان کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ سید شریف جرجانی جیسا مد مقابل بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتا اور ان کی قابلیت سے فائدہ اٹھاتا تھا۔

وفات:

22 محرم الحرام 792 ہجری میں پیر کے روز سمرقند میں آپ کا وصال ہوا وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا تھا،اس کے بعد 9 جمادی الاول کو بدھ والے دن مقام سرخس کی طرف منتقل کر دیے گئے۔

مسلک:

علامہ تفتازانی شافعی تھے یا حنفی اس میں اختلاف ہے،صاحب بحر علامہ ابن نجیم مصری نے دیباچہ فتح الغفار میں اور سید احمد طحطاوی نے اواخر حواشی درمختار میں حنفی کہا ہے اور ملا علی قاری نے بھی طبقات حنفیہ میں ذکر کیا ہے۔

اور صاحب کشف الظنون نے کشف الظنون میں،ملاحسن چلپی نے حاشیہ مطول کی بحث متعلقات فعل میں،علامہ کفوی نے ترجمۃ السید السند الشریف میں اور علامہ جلال الدین نے بغیۃ الوعاۃ میں شافعی کہا ہے۔

تلخیص المفتاح،مختصر المعانی اور مطول میں فرق:

تلخیص المفتاح یہ متن ہے جس کے مصنف علامہ عبدالرحمٰن قزوینی ہیں اس کی شرح علامہ تفتازانی نے پہلے مطول لکھی تھی،علما نے جب اس کو پڑھا تو کہا کہ اس میں بہت طوالت ہے لہذا اس میں کچھ اختصار کیا جائے،تو علما کے اصرار پر علامہ تفتازانی نے مطول میں اختصار کر کے مختصر المعانی لکھی۔

درس نظامی کے نصاب میں مطول اور مختصر المعانی دونوں کتابوں کا اضافہ شیخ عبداللہ اور شیخ عزیز اللہ کے ذریعے سے عہد سکندر لودی یعنی نویں صدی ہجری کے آخر سے ہوا ہے،مطول شرح تلخیص المفتاح یہ شہرہ آفاق کتاب ماہ صفر 748ھ کی تصنیف ہے،مقام تصنیف شہر ہرات ہے اور مختصر المعانی یہ 756ھ کی تصنیف کی تصنیف ہے جس کا مقام تصنیف غجدوان ہے۔

شارح کا تعارف

صاحب علم وفضل شارح مطول کا اسم گرامی علامہ محمد مشتاق شاہد،کنیت ابواسید اورنسبت عطاری ہے،آپ کے والد ماجد کا نام غلام رسول اور جدامجد کا نام محمد عظیم عباسی ہے،خاندانی تعلق حضرت سیدنا عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہونے کی وجہ سے عباسی کہلاتے ہیں۔

مولدومسکن:

موصوف 3 مارچ 1984 عیسوی کوشہر بابا فرید پاکپتن شریف کی ایک مشہور تحصیل عارف والہ کے نواحی قصبے EB/77 میں پیدا ہوئے ہیں۔

تعلیم وتربیت:

ابتدائی دنیاوی تعلیم اپنے گاؤں سے ہی حاصل کی بعدازاں میٹرک کا امتحان تحصیل عارف والہ کے گورنمنٹ ہائی سکول سے ممتاز نمبروں سے پاس کیا۔

علم دین کی طرف توجہ کا سبب:

چونکہ موصوف کا تعلق عاشقان رسول کی سنتوں بھری مدنی تحریک دعوت اسلامی کے مشکبار مدنی ماحول سے تھا،جس کی برکت سے قلب و ذہن میں علم دین کی محبر موجزن رہی ،بالآخر علوم دینیہ کی تحصیل کے لئے موصوف نے رخت سفر باندھا ،والدین کی دعاؤں کا سہارا اور مرشد روحانی عالم شریعت وطریقت،ولی کامل بانی دعوت اسلامی ابو بلال محمد الیاس عطار قادری کی نظر کرم کی بدولت دعوت اسلامی کے تحت قائم کردہ عظیم علمی وروحانی مدنی مرکز فیضان مدینہ کا ہنہ نو حاضر ہوئے اور دعوت اسلامی کے عظیم علمی شعبے جامعۃ المدینہ میں داخلہ لیا اور باقاعدہ درس نظامی شروع کیا۔

جہاں موقوف علیہ کی تمام کتب باحسن وخوبی پڑھیں ،بعدہ دورہ حدیث شریف کے لئے عالمی مدنی مرکز فیضان مدینہ باب المدینہ کراچی کا انتخاب کیا،جہاں پر دورہ حدیث شریف کی تکمیل کے ساتھ ساتھ مرشد ومربی کی طرف سے روحانی تربیت و توجہ نے مزید نکھار دیا۔

اساتذہ کرام:

موصوف نے ملک کے نامور اور جید علما کرام سے خوب استفادہ کیا ان اساتذہ کرام میں بالخصوص جامع المعقول والمنقول خلیفہ مفتی اعظم پاکستان شیخ الحدیث والتفسیر سید عباس علی شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ، شیخ الحدیث والتفسیر ابوالصالح مفتی محمد قاسم قادری صاحب دامت برکاتہم العالیہ، شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا مفتی علی اصغر صاحب دامت برکاتہم العالیہ، شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا ابوعمیر محمد شہباز صاحب دامت برکاتہم العالیہ اور استاذ العلماء رکن شوری حضرت علامہ مولانا ابوامجد محمد اسد رضا عطاری المدنی صاحب دامت برکاتہم العالمیہ قابل ذکر ہیں۔

درس وتدریس:

علوم اسلامیہ کی تکمیل کے بعد موصوف گرامی قدر نے تبلیغ دین کے لئے عملی میدان میں قدم رکھا تو جذبہ احیائے سنت کی سرشاری لے کر بارہ ماہ کے مدنی قافلے کی صورت میں ملک کے مختلف شہروں میں جا کر تبلیغِ دین کا کام کیا، بعدازاں آپ مدظلہ نے تدریس کا باقاعدہ آغاز آزاد کشمیر کے علاقہ جاتلاں سے کیا جہاں چند ماہ پڑھانے کے بعد مادر علمی مدنی مرکز فیضان مدینہ کاہنہ نو میں تدریسی خدمات کا کام کیا تاحال موصوف تقریبا 8 سال سے اس جامعۃ المدینہ میں علم کی شمع سے قلوب متلاشیان علم وعمل کو منور کر رہے ہیں۔

درجہ موقوف علیہ کی انتہائی اہم کتب کی تدریس میں آپ کو کوئی دشواری پیش نہ آئی، بلکہ مشکل سے مشکل کتاب کو بھی آسان انداز میں طلبا کے ذہن میں اتار دیتے ہیں۔ خدا تعالیٰ موصوف کو مزید وسعتیں اور برکتیں نصیب فرمائے۔

شخصیت کا متاثر کن پہلو:

بندہ ناچیز کو تقریبا 8 سال سے موصوف سے شناسائی ہے، اس عرصہ میں جو متاثر کن پہلو آپ کی شخصیت میں نمایاں نظر آیا وہ آپ کی سنجیدگی اور کم گوئی ہے جو کہ قابل تعریف بھی ہے اور قابل تقلید بھی، مختلف طرح کی مجالس میں کہیں خوش طبعی کا ماحول ہوتا ہے ہر کوئی کچھ نہ کچھ گفتگو کر ہی لیتا ہے وہاں پر بھی موصوف کو دیکھا گیا ہے کہ انتہائی کم بولنا اور خوش طبعی میں بھی ہرگز کوئی ایسی بات نہ کرنا جو کسی کی دل آزاری کا باعث بنے، یقیناً یہ ایسی خوبی ہے جس کی ہمیں بھی پیروی کرنی چاہئے۔

امامت وخطابت:

چونکہ تبلیغ دین متین کا ایک اہم ترین ذریعہ امامت وخطابت بھی ہے، موصوف جہاں پر خواص کو فیض علم سے آراستہ کر رہے ہیں وہاں پر عوام الناس کو بھی محراب ومنبر کے ذریعے سے تعلیمات اسلامیہ سے روشناس کروانے میں اپنا کردار بخوبی نبھا

رہے ہیں۔جامعۃ المدینہ کاہنہ نو کے قریب مسجد میں تقریبا5 سال سے امامت وخطابت کے فرائض بھی سرانجام دے رہے ہیں۔

شرح مطول:

فقیر نے شرح مطول کا بغور مطالعہ کیا ہے اسے انتہائی مفید پایا ہے۔موصوف نے بڑی خوش اسلوبی سے اس کوتحریر کیا فرمایا ہے،مطول جیسی کتاب کی شرح لکھنا کوئی بچوں کا کھیل نہیں،یہ کام کرنے سے قبل علمی استعداد کس قدر ہونی چاہیئے اس کا اندازہ اہل علم لگا سکتے ہیں،بلاشبہ یہ شرح موصوف کے علمی وقار سے آگاہ کرتی ہے۔

اللہ کریم کتاب مستطاب کو نفع بخش بنائے اور موصوف کے لئے دارین میں ذریعہ نجات بنائے،آمین

استاذ الحدیث حامد رضا عطاری المدنی

عرض مؤلف

کائنات ارض وسماوی کے مطالعہ سے بات پورے طور پر واضح ہوجاتی ہے کہ جیسے ہر ذرہ کسی نہ کسی غرض کے لئے پیدا کیا گیا ہے، اوراس کی ایجاد کسی خاص فائدہ کی بناء پر وجود میں آئی ہے، اسی طرح ایجاد انسانی بھی کسی مخصوص نظریہ پر متفرع ہے، کوئی اس کی غایت ہے، بلا فائدہ معرض ظہور میں نہیں آتی۔ رہا یہ امر کہ وہ غرض ہے کیا؟ تو وہ یہ ہے کہ جیسے موجودات علوی وسفلی کا ایک ایک فرد اپنے خالق ومالک کی اظہار نیازمندی میں ہمہ وقت مشغول نظر آتا ہے، قرآن مجید میں ہے ﴿وان من شیء الا یسبح بحمدہ﴾ (ہر چیز اپنے رب کی تسبیح وحمد کرتی ہے) یونہی اشرف المخلوقات انسانی گروہ کو بھی اپنے رب کی یاد میں دائمی انہماک کی ضرورت ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے ﴿وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون﴾ (ہم نے جنوں اورانسانوں کی اپنی معرفت وعبادت کے لئے پیدا کیا ہے) خدا کی پہچان میں ایک والہانہ ومخلصانہ اقدام چاہیے۔

خدائی معرفت اوراس کے وسائل واسباب، انواع واقسام صرف قرآن ہی بیان کرسکتا ہے، کیونکہ قرآن مجید ان تمام دلائل کا مجموعہ ہے جو وجود قدسیہ کے حصول کا ذریعہ بنتے ہیں، رہی یہ بات کہ قرآن مجید کا ماحول مذکور اوراس کے کمالات کا پتہ کیسے چلے گا؟

تو اس کا کفیل علم بلاغت ہے۔ علم بلاغت قرآن مجید کے حقائق ودقائق کا مشرح ومبین ہے جمیع سعادات کے حصول کا ذریعہ ہے۔ معارف الٰہیہ کے وصول کا پیش خیمہ ہے۔

کسی زبان کی تہہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ علم بلاغت کے اصول وضوابط کو اپنایا جائے، اسی کے پیش نظر بالخصوص اسلامیات کے حصول کے لئے علمائے دین نے سب سے بیشتر اسی کی بنیاد رکھی تا کہ عجمیوں کے سامنے اعجاز قرآن کو ثابت کیا جاسکے۔

شیخ عبدالقاہر الجرجانی (المتوفی 471ھ) نے فن بلاغت میں دو مفید ترین کتابیں () اسرار البلاغۃ اور () دلائل اعجاز تالیف کیں، یہ دونوں کتابیں متداول ہیں، اس کے بعد علامہ ابو یعقوب یوسف بن محمد سکائی کا دور آیا، آپ نے مشہور اور مایہ ناز تالیف مفتاح العلوم تحریر فرمائی۔

پھر متاخرین میں مشکل اور اختصار بندی کا تصور پیدا ہوا تو متقدمین کی کتابوں کی تلخیص شائع ہوئی، اسی وجہ سے قاضی القضاۃ جلال الدین محمد بن عبدالرحمٰن قزوینی نے مفتاح العلوم کے تینوں فنون مذکورہ کی تلخیص لکھی، تلخیص المفتاح چونکہ فن بلاغت کے ایک ماہر کے نظریات کا مرقع اور نہایت مفید تھی اس لئے تلخیص کے مشہور ترین

شراح میں سے کامل یگانہ، فاضل زمانہ، عالم بے بدل، ماہر اجل علامہ سعد الدین بن عمر تفتازانی کا نام نامی زد خواص و عام ہے، آپ نے شرح تلخیص کی جو کہ مطول کے نام سے مشہور ہے۔

آج سے تقریبا 6 سال پہلے جب راقم فیضان مدینہ کاہنہ نو لاہور میں آیا اور موقوف علیہ کی کتابیں پڑھانا شروع کیں تو ان میں مطول کے اسباق بھی تھے، ابتدا میں جب مطول کے اسباق کی تیاری کی تو اس کے چند نوٹس بھی تیار کرتا رہا تا کہ آگے آسانی رہے لیکن بعد میں بعض اساتذہ کی طرف سے بھی اصرار ہوا کہ آپ اس کی اردو میں شرح لکھیں جو عام فہم ہو تا کہ مطول جیسی دقیق کتاب کو حل کر سکے اور مارکیٹ میں بھی کوئی ایسی عمدہ اور شرح نہیں ملتی تھی۔ لہذا آج سے تین سال پہلے اس پر کام شروع کیا اور اللہ تعالیٰ کی مدد شامل حال رہی اور اساتذہ کی دعائیں بھی ساتھ رہیں تو اس طرح میں مطول کی یہ شرح لکھنے میں کامیاب ہوا، جو کہ اسناد خبری کے احوال سے پہلے تک ہے، اگلے حصے پر کام شروع ہے، اللہ تعالیٰ اسے جلد پایہ تکمیل تک پہنچائے۔ (الحمد للہ اب یہ شرح ما انا قلت تک مکمل ہو چکی ہے)

اللہ تعالیٰ اس کو اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت عطا فرمائے اور میرے لئے ذریعہ نجات بنائے۔ آمین

ابو اسید محمد مشتاق شاہد العطاری المدنی

مدرس جامعۃ المدینہ، فیضان مدینہ، کاہنہ نو، لاہور کینٹ

علم معانی

لغوی اور اصطلاحی معنی: ''معانی'' معنی کی جمع ہے اور اس کا لغوی معنی ہے قصد کرنا۔ صیغوی اعتبار سے دراصل اس میں تین احتمال ہیں اسم مکان، مصدر میمی، اسم مفعول۔

اگر یہ اسم مکان یا مصدر میمی ہو تو پھر مجازاً اس سے اسم مفعول ہی ہے۔

اصل مَعْنُوْیٌ تھا۔ مضروب کے وزن پر واؤ کو یاء سے بدلا اور مناسبتِ یا کی وجہ سے ضمہ کو کسرہ سے بدل دیا پھر خلاف قیاس ایک یاء کو حذف کر کے کسرۃ نون کو فتحہ سے بدل دیا۔ پھر یاء کو الف سے بدلا اور الف کو التقائے ساکنین کی وجہ سے گرادیا معنًی ہوا۔

اس کا معنی ہے مایقدر بشئیٍ (جو کسی شئی سے قصد کیا جائے) (شرح جامی)

اصطلاحاً اس کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے۔ مثلاً

۱) هو الصورة الذهنية من حيث انه وضع بازائها اللفظ اى من حيث انها تقصد من اللفظ۔

۲) ماقام بغيره ويقابله العين۔

۳) مالايدرك باحدى الحواس الظاهرة ويقابلة العين ايضاً۔ (کشاف اصطلاحات الفنون ج۲،ص،۱۰۸۴،۱۰۸۵)

مذکورہ بالا معانی کے علاوہ اس کا اطلاق ایک علم پر بھی ہوتا ہے علم معانی کی تعریف یہ ہے۔

موضوع: تراکیب بلغاء بایں حیثیت کہ وہ مقتضائے حال کے مطابق ہوں۔

غرض وغایت: کلام کو مقتضائے حال کے مطابق ترکیب دینے میں خطاء واقع ہونے سے بچنا۔



"بیان" کے لغوی اور اصطلاحی معانی

(الف) **لغوی معنی**:

(۱) بیان یا تو بان کا مصدر اور اس کا معنی ہے "ظہور" اور یہ لازم ہے۔

(۲) یا بَیَّنَ کا مصدر ہے یہ لازم اور متعدی دونوں طرح استعال ہوتا ہے لازم کی مثال جیسے بین الشیئ (شئی ظاہر ہوئی) بین الشجر درخت کے پتے ظاہر ہوئے۔ اور متعدی کی مثال جیسے "ثم ان علینا بیانه" ای اظهار معانیه وشرائعه

(۳) بیان کا ایک معنی "فصاحت" بھی ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے "فلانٌ ذو بیان" ای فصیح۔

(۴) صاحب کشاف نے فرمایا کہ بیان کا مطلب ہے هو المنطق الفصیح المعبر عما فی الضمیر (ما علی ضمیر بیان کرنے والی صاف اور واضح گفتگو)

(۵) مولوی عبد الحکیم نے فرمایا کہ بیان کا معنی "کشف" اور "توضیح" ہے۔

(۶) بیان کبھی "الاثبات بالدلیل" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ (کشاف اصطلاحات الفنون، ص 153)

(ب) **اصطلاحی معانی**:

مختلف ارباب فنون نے بیان کو مختلف معانی میں استعمال کیا ہے مثلا۔۔۔۔

(۱) اصولیین کے نزدیک: "بیان" پانچ اقسام پر ہے بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیان تبدیل، بیان ضرورت۔

(ایضاً، ص ۱۵۴، ج ۱)

(۲) صرفیوں کی اصطلاح: میں بیان کا اطلاق "اظہار" یعنی فک ادغام پر آتا ہے۔

(۳) نحاۃ کے نزدیک: اس کا اطلاق عطف بیان پر آتا ہے۔

(۴) اہل بلاغت کے نزدیک بیان ایک علم کا نام ہے جس کی تعریف وہ اس طرح کرتے ہیں:

''هو علم یعرف به ایراد المعنی الواحد بطرق مختلفة فی وضوح الدلالة علیه "ترجمہ: "وہ ایسا علم ہے جس کے ذریعے جانا جاتا ہے معنی واحد کو وارد کرنا ایسے طریقوں کے ساتھ جو اس معنی واحد پر وضوح دلالت میں مختلف ہوں''۔

تعریف کی وضاحت:

تعریف کا خلاصہ یہ کہ علم بیان ایسے قاعدوں کا نام ہے کہ اگر کوئی ان کو جانے گا اور یاد رکھے گا وہ ایک معنی کو کئی طریقوں سے ادا کر سکتا ہے جن میں بعض کی دلالت معنی پر، بعض کی دلالت سے زیادہ واضح ہوتی ہے۔

علم: سے مراد ایسا ملکہ ہے جس کے سبب جزئیات کے ادراک پر قادر ہو جائے۔ یا علم سے مراد قواعد معلومہ ہیں اور ملکہ کا معنی "کیفیة راسخة فی النفس"۔

المعنی الواحد۔ اس پر "ال" استغراق عرفی کے لیے ہے مطلب یہ ہے کہ معنی واحد کے ایراد سے مطلب یہ نہیں کہ اگر کوئی شخص فقط ایک ہی معنی مختلف طریقوں سے ادا کرسکتا ہو تو اس کو بھی علم بیان کا جاننے والا کہیں گے۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ ہر وہ معنی جو قصدِ متکلم میں عرف وعادت کے اعتبار سے داخل ہو سکے اس کو متعدد ایسے طرق سے وارد کر سکے جو وضوح دلالت میں مختلف ہوں۔

بطرق مختلفة: طرق کو مختلفة فی وضوح الدلالة کے ساتھ اس لیے مقید کیا تا کہ اس سے معنی واحد کو وارد کرنے کی وہ معرفت خارج ہو جائے جو طرق مختلفة فی اللفظ والعبارة (یعنی اگر کوئی شخص بعض معانی ایسے مختلف طریقوں میں ادا کرے کہ ان میں وضوحِ دلالت کا اختلاف نہ ہو بلکہ صرف الفاظ کا اختلاف ہو تو یہ بیان کے قبیل سے نہ ہوگا) سے حاصل ہو۔ کیونکہ اس صورت میں عبارت وعنوان کے لحاظ سے تو طریق اگرچہ مختلف ہیں لیکن وضوح دلالت میں مماثل ہیں جیسے زید کے کرم کو یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے زید کریم اور زید کے کرم کو اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں زید جواد یہاں اگرچہ عنوانات متعدد ہیں لیکن وضوح دلالت میں سب برابر ہیں۔ لہذا اس قسم کا ایراد علم بیان کی تعریف سے خارج ہوا۔

پھر طرق مختلفہ سے تعبیر کرنے سے مراد یہ ہے کہ بعض طریقے اس معنی پر واضح ہوں بعض اوضح ہوں۔ خواہ وہ طرق تشبیہ کے قبیل سے ہوں، مجاز کے قبیل سے ہوں یا کنایہ کے قبیل سے ہوں۔

(ا) تشبیہ کے طریقوں سے معنی واحد کو وارد کرنے کی مثال یہ ہے کہ مثلا زید کی سخاوت بیان کرنے کے لیے کہا جائے:

۱) زید کالبحر فی السخاء ۲) زید کالبحر ۳) زید بحر

تشبیہ کی یہ تراکیب مختلفة الوضوح ہیں پہلی مثال دوسری اور تیسری سے اوضح ہے کیونکہ اس میں وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ کی صراحت موجود ہے اور دوسری مثال تیسری سے اوضح ہے کیونکہ اس میں اداۃ تشبیہ کی صراحت ہے بخلاف تیسری مثال کے کہ اس میں وجہ شبہ اور اداۃ تشبیہ دونوں کو حذف کر دیا ہے پس تیسری مثال وضوح میں کم ہوئی۔

(ب) استعارہ کے طریقوں سے معنی واحد کو وارد کرنے کی مثال یہ ہے کہ مثلا زید کی سخاوت کے بیان میں یوں کہا جائے:

۱) رایت بحرا فی الدار (میں نے گھر میں سمندر دیکھا)

۲) طم زید بالانعام جمیع الانام (زید نے اپنے انعام سے سب کو بھر دیا)

۳)لُجَّةُزيد تتلاطم امواجها (زید کے دریا کی موجیں جوش مارتی ہیں)

استعارہ کے یہ طریقے مختلفۃ الوضوح ہیں پہلا اوضح ہے دوسرا اخفیٰ ہے اور آخری ان دونوں کے درمیان ہے یعنی نہ پہلے کی طرح اوضح نہ دوسرے کی طرح اخفی ہے۔

(ج) کنایہ کے طریقوں سے معنی واحد کو وارد کرنے کی مثال یہ ہے کہ مثلا زید کی سخاوت بیان کرنے کے لئے کہا جائے۔

۱)زید مهزول الفصيل (زید کمزور اونٹنی کے بچے والا ہے)

۲)زید جبان الكلب (زید بزدل کتے والا ہے)

۳)زید كثير الرماد (زید کثیر راکھ والا ہے)

کنایہ کے یہ تینوں طریقے زید کی سخاوت کو بیان کرتے ہیں اور یہ مختلفۃ الوضوح آخری اوضح ہے۔

زیدٌ مھزول کا مطلب یہ ہے کہ زید سخی ہے حتی کہ اونٹنی کے بچے کے لیے دودھ باقی نہیں رہتا سب مہمانوں کے استعمال میں آتا ہے اور زید جبان الکلب کا مطلب بھی یہی ہے کہ زید سخی ہے کہ مہمانوں کی کثرت آمدورفت کی وجہ سے اس کا کتا مہمانوں سے اتنا مانوس ہوگیا کہ کسی پر بھونکتا ہی نہیں ہے۔زیدٌ کثیر الرماد بھی اسی معنی کو بیان کرتا ہے کہ زید سخی ہے کیونکہ اس کے گھر مہمان بہت آتے ہیں جس کی وجہ سے اسے کھانا زیادہ پکانا پڑتا ہے اور کھانا زیادہ تیار کرنے کے لیتے ایندھن زیادہ جلانا پڑتا ہے اور ایندھن زیادہ جلنے کی وجہ سے راکھ زیادہ ہوجاتی ہے۔

موضوع:اللفظ البليغ من حيث انه كيف يستفاد منه المعنى الزائدعلى اصل المراد۔

(کشاف اصطلاحات الفنون ص۲۰)

غرض وغایت:الاحتراز عن التعقيد المعنوى۔ (ایضاً ص۲۱)

علم بلاغت کی تاریخ

دوسری صدی: تاریخ بتاتی ہے کہ غالبًا دوسری صدی ہجری میں سب سے پہلے ابوجعفر بن یحیٰی (متوفی ۱۸۷ھ) نے فنِ بلاغت کے متعلق چند اصول لکھے تھے۔

پھر ابوعبیدہ معمر بن مثنٰی تمیمی (متوفی ۲۰۹ھ) نے ایک کتاب مجاز القرآن کے نام سے لکھی۔(ظفر المحصلین ،ج۲،ص۱۰۰)

تیسری صدی: ابوعبیدہ کے بعد (تیسری صدی ہجری میں) ہمیں شہزادہ عبداللہ بن معتز بن متوکل (متوفی ۲۹۶ھ) نظر آتے ہیں۔آپ علم ادب کے بڑے ماہر تھے اور بڑے خوش مذاق عالم تھے۔ان کی کتاب " تذکرہ شعراء الحبایہ" یورپ سے شائع ہوچکی تھی۔آپ نے علم بلاغت میں " کتاب البدیع" تحریر فرمائی۔ جسے کسی جرمن سوسائٹی نے شائع کردیا ہے اس میں علم بلاغت کے توابع یعنی علم بدیع سے بحث کی گئی ہے جب کہ اس کے نام سے ظاہر ہے ان کی یہ کتاب اس وجہ سے بھی قابل قدر ہے کہ وہ ایک عالی دماغ بادشاہ کی لکھی ہوئی ہے۔

عہد بنی عباس کا ابتدائی دور ختم ہوچکا تھا لیکن علم معانی پر کوئی جداگانہ کتاب مدون نہیں ہوئی تھی مگر یہ بعض بلند پایہ ادیبوں سے منسوب کچھ روایات نقل ہوئیں تھیں جوانہوں نے کسی سوال کے جواب میں یا دوران گفتگو سرسری طور پر بلاغت کے متعلق بیان کی تھیں ۔تاآنکہ جاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) کا دور آیا۔اوراس نے بلاغت کے بعض موضوعات پر اپنی کتاب "البیان والتبیین" میں روشنی ڈالی۔

پھر قدامہ،ابوبکر ابن درید،ابوبلال عسکری نے جاحظ کی پیروی کرتے ہوئے اس موضوع پر قلم اٹھایا۔تاہم ان لوگوں کو ہم ان کی مختصر تحریروں کی وجہ سے اس فن کے بانیوں میں شمار نہیں کرسکتے۔(تاریخ ادب عربی ص۴۹۷)

چوتھی صدی: پھر تیسری صدی کے آخر میں ابوعلی محمد بن حسن حاتمی (متوفی ۳۸۸ھ) نے فن بلاغت پر دو کتابیں لکھیں ایک " تلخیص البیان عن مجازات القرآن "اور دوسری "مجازات النبویہ "ان میں قرآن وحدیث کے استعارات اور اسرار پر گفتگو کی گئی ہے۔ (ظفر المحصلین ج۲،ص۱۰۱)

پانچویں صدی: ان کے بعد (غالبًا پانچویں صدی ہجری میں) شیخ عبدالقاھر جرجانی (متوفی ۴۷۱ھ) نے فن بلاغت میں دو مفید ترین کتابیں" اسرار البلاغت "اور" دلائل الاعجاز" تالیف کیں۔

چھٹی اور ساتویں صدی: پھر اس کے بعد آہستہ آہستہ مسائل کی تکمیل ہوتی رہی یہاں تک کہ علامہ ابو یعقوب یوسف بن محمد سکاکی (متوفی ۶۲۶ھ) نے ان سب کا نچوڑ نکالا۔اور مسائل کی تہذیب وتبویب کی۔اوراپنی کتاب ''مفتاح

العلوم''لکھی۔اور کتاب ''التبیان''میں اس کا خلاصہ کرکے امہات مسائل لکھے۔(مقدمہ ابن خلدون،ص۵۸۲)

آٹھویں صدی:ابو یعقوب یوسف سکاکی کے بعد متاخرین نے اسی کتاب سے خوشہ چینی کرکے متون لکھے۔جو اس زمانہ میں رائج ہیں۔مثلاً''عبدالرحمٰن قزوینی''(متوفی ۷۳۹ھ)نے کتاب''ایضاح''،لکھی اور تلخیص المفتاح لکھی۔

(مقدمہ ابن خلدون،ص۵۸۲)

جسے علماء نے بنظر استحسان دیکھا اور اسے داخل درس کرلیا۔

تلخیص مذکور چونکہ فن بلاغت کے ایک ماہر فاضل کے نظریات کا مرقع اور نہایت مفید تھی اس لیے نامی گرامی علماء و مشہور ترین شارحین میں سے علامہ سعدالدین تفتازانی کا نام بہت مشہور ہے۔اپ نے شرح تلخیص (مطول ۷۴۲ھ) میں بمقام ہرات سپرد قلم فرمائی۔پھر ۷۵۶ھ میں اس کا اختصار کیا۔اور مختصر المعانی لکھی۔

﴿خطبہ مطول﴾

عبارت:الحمد لله الذى الهمنا حقائق المعانى ودقائق البيان۔وخصصنا ببدائع الايادى وروائع الاحسان۔اتقن بحكمته نظام العالم على وفق مااقتضته الحال۔واوردبرأفته فرق الانام فى طرق الانعام والافضال والصلوة على نبيّهٖ محمد خير من نبع من ضئضئى الكرم والسماحة۔واشرف من نبغ من دوحة اللسن والفصاحة وعلى آله واصحابه الذين بهم تلألأ غرة الحق واشرق وجه الدين۔واضمحل دجى الباطل ولمح نور اليقين۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
الهام	آگاہ کرنا	روائع	رائعہ کی جمع بمعنی عجیب
حقائق	حقیقت کی جمع امر ثابت	اورد	داخل کرنا
دقائق	دقیقہ کی جمع ایسا باریک ولطیف امر جس کو ہر شخص نہ سمجھ سکے	رأفته	رحمت،مہربانی
افضال	فضل سے نوازنا	بدائع	بدیعہ کی جمع،بے نظیر بے مثال
ایادی	ایدی کی جمع جوکہ ید کی جمع یہاں مجاز مرسل کے طور پر نعمت مراد ہے	فیضئی	اصل،معدن
الکرم	شریف،نفیس جوان	السماحة	سخاوت،عطا کرنا
نَبَغَ	ظاہر ہونا	الدوحة	عظیم شجرہ
اللسن	فصاحت وزبان آوری	غرة	شریف وعزیز ام۔چمکدار پیشانی
اضمحل	زائل ہونا	دُجَی	دجیۃ کی جمع۔تاریکی

ترجمہ:ہرقوم کی تعریفیں اس خدا کے لیے ہیں جس نے معانی کی حقیقتوں کواور بیان کی حقیقتوں کو ہمارے دلوں میں الھام کیا او بے نظیر نعمتوں اور تعجب میں ڈالنے والے احسانات کے ساتھ ہم کو خاص کیا اور اپنی حکمت کاملہ سے عالم کے نظام کوحال کے تقاضا کے مطابق مضبوط ومستحکم کیا اوررا پنے بے انتہاء لطف کی بدولت لوگوں کی جماعتوں کوانعام واکرام،احسان کے راستوں میں داخل کردیا۔اور اس کے نبی محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر رحمت کاملہ نازل ہوں جو بہترین ہیں ان سے جونفاست وشرافت،سخاوت کی اصل سے ظاہر ہوئے۔اوجو بلند ہیں ان سے جوفصاحت وبلاغت کے عظیم الشان درخت سے ظاہر ہوئے اوران کی آل واصحاب پر رحمت نازل ہوجن کی وجہ سے حق کی پیشانی چمک پڑی اوردین کا چہرہ روشن ہوااور باطل کی تاریکیاں ماند ہوئیں اوریقین کا نور چمک پڑا۔

عبارت: وبعد فان احق الفضائل بالتقديم واسبقها فى استيجاب التعظيم هو التحلى بحقائق العلوم

والمعارف۔والتصدی للاحاطۃ بما فی الصناعات من النکت واللطائف۔لا سیما علم البیان المطلع علی نکت نظم القران۔فانه کشاف عن حقائق التنزیل رائق۔مفتاح لدقائق التاویل فائق۔تبیان لدلائل الاعجاز واسرار البلاغۃ ایضاح لمعالم الایجاز وأثار الفصاحۃ۔تلخیص لغوامض مشکل کتاب اللہ ومعضلہ تقریب للغوص علی فرائد مجملہ ومفصلہ قواعدہ کافیۃ فی ضوء المصباح الی انوار التاویل مواردہ شافیۃ عن التھاب الاکباد الی اسرار التنزیل بہ ظھر لباب أثار تراکیبہ وضفا+ ومنہ عذب عباب بحار اسالیبہ وصفا۔شعر۔لایدرك الواصف المطری خصائصہ + وان یك سابقا فی کل ما وصفا۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
الفضائل	فضیلت کی جمع،غیر متعدی صفت جیسے حلم،عفت،علم	فواضل	فاضلہ کی جمع ،وہ صفت جو غیر کی طرف متعدی ہو ،جودوسخاوت
اسبق	مقدم کرنے والے	استیجاب	حق دار،مستحق
التحلی	مزین ہونا	التصدی	درپہ ہونا
اللطائف	لطیفہ کی جمع وہ چیز جس سے نفس وجان خوش ہوں	النکت	جمع نکتہ۔وہ دقیق وباریک امر جو دقت نظر سے حاصل ہو
کشاف	مبالغہ کا صیغہ بہت کھولنے والا	الصناعۃ	پیشہ گری جیسے لوہار،سنار
تنزیل	بمعنی قرآن مجید	رائق	تعجب میں ڈالنے والا
تاویل	کلام کو ظاہر سے پھیر کر غیر ظاہر پر محمول کرنا	فائق	بلند ہونے والا
اعجاز	عاجز کردینا	اسرار	سر کی جمع پوشیدہ چیز
تلخیص	روشن کرنا	غوامض	شکل سائل
معضل	جس سے آسانی سے مقصد حاصل نہ ہو	غوص	غوطہ لگانا
فرائد	فریدہ کی جمع،قیمتی موتی	موارد	پانی پر آنے کا گھاٹ
صفا(صفو)	کدورت سے خالص ہونا	المطری	حد سے نکلنے والا

ترجمہ:حمد وصلوٰۃ کے بعد پس بے شک فضائل میں سے آگیکر نے کے مستحق اور فضائل میں تعظیم کے اولین مستحق علوم ومعارف کے حقائق سے مزین ہونا ہے اور درپے ہونا اس کے کہ احاطہ کرلیا جائے باریک ودقیق نکات ولطائف کا جوعلوم

ومعارف میں ہیں خصوصاً علم بیان قرآن کے نکات ودقائق پرآ گاہ کرتا ہے۔اور یہ حقائق قرآن مجید کو بہت واضح کرتا ہے، معجب ہے اورتاویل کی باریکیوں کوکھولنے کی چابی ہے بلند ہےاوراعجاز کے دلائل اور بلاغت کے اسرار کے لیے کامل ہے۔اوراختصار کے نشانات اورفصاحت کے آثارکوواضح کرتا ہےاورکتاب اللہ کے مشکل اورسخت مسئلوں کوروشن ومکمل واضح کرتا ہےاورعلم بیان قرآن مجید کے مجمل ومفصل قیمتی موتیوں کی اطلاع پرقریب کرتا ہے علم بیان کے اصول چراغ کی روشنی میں تاویل کے انوار کی طرف کفایت کرنے والے ہیں علم بیان کے (پانی پر) آنے کے گھاٹ جگر کے شعلوں کوبطرف اسرارتنزیل کے شفاف دینے والے ہیں۔اوراسی علم بیان کے ساتھ ہی قرآن پاک کی تراکیب کے آثارکا مغزظاہر ہوا۔اورتمام ہوا۔اوراسی کے ساتھ اس کے اسالیب وعبارات کے سمندرکی موجیں میٹھی اورکدورت سے صاف ہوگئیں۔

شعر(جوہرچیز کے وصف کو بیان کرنے میں انتہائی مبالغہ کرتا ہے وہ بھی اس کی خصوصیات کو بیان نہیں کرسکتا،اگرچہ بیان کردہ اوصاف میں سبقت کرجائے)

عبارت:ثم انه قد وقع فی ایدی جماعة هم اسراء التقلید فطفقوا یتعاطونه من غیر توثیق وتسدید

یحومون فی تحریر مقاصدہ حول القئل والقال ویقتصرون من تقریر لطائفہ علی ذکر المقام والحال لایخرج عن ربقۃ التقلید اعناقھم حتی تسرح فی ریاض التحقیق احداقھم ولا یرتفع غشاوۃ التعصب عن بصائرھم حتی ینطبع دقائق التعقل فی ضمائرھم کل بضاعتھم اللجاج والعناد وجل صناعتھم الانحراف عن منھج الرشاد فھیھات التنبہ للرمزۃ الدقیقۃالشان والتفطن للمحۃ الخفیۃ المکان وانی بعد ما قضیت من بعض الفنون وطری واجلت فی مستودعات اسرارہ قداح نظری بعثنی صدق الھمۃفی الارتقاء الی مدارج الکمال وفرط الشغف باخذ العلم من افواہ الرجال علی الترحل الی جرجانیۃ خوارزم محط رحال الافاضل ومخیم ارباب الفضائل صرف اللہ عنھا بوائق الزمان وحرسھا عن طوارق الحدثان۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
اسراء	اسیر کی جمع۔قید	تقلید	بغیر دلیل کے پیروی کرنا
طفقوا	شروع کرنا	یتعاطونہ	ہاتھ سے پکڑنا
توثیق	مضبوط، پختہ کرنا	تسدید	کلام کو درست کرنا
یحومون	پھرنا	قیل وقال	فضول باتیں، بے فائدہ بحثیں
احداق	حدق کی جمع آنکھکی سیاہی	تنطبع	نقش بندی کرتا ہے
ضمائر	دل	بضاعت	سرمایہ، مال
لجاج	مخالفت میں مشغول ہونا	عناد	دشمنی
جُل	عظیم وکثیر	منھج	روشن راستہ
الرشاد	رشدوھدایت	ھیھات	دور ہونا
الرمزہ	لب وابرو سے اشارہ کرنا	دقیقہ	باریک
الشان	حال	تفطن	سمجھنا
اللمحہ	آنکھوں سے اشارہ کرنا	وطری	حاجت

اجلت	جولان سے پھرنا	مستودعات	ودیعت رکھی ہوئی
قِلَاح	جو کے کا تیر	صدق	درستی
همته	وہ کام جس کا قصہ کیا جائے	فرط	حد سے تجاوز
شعف	میل ومحبت	افواه	فو کی جمع ،موہنہ
الترحل	کوچ کرنا	صرف	پھرنا
حرس	حفاظت کرنا	طوارق	طارق کی جمع ،رات میں ہونے والی مصیبت
الحدثان	حادثہ		

ترجمہ: پھر یہ علم بیان ان لوگوں کے ہاتھوں میں چڑھ گیا جو تقلید کے قیدی تھے جنہوں نے بغیر توثیق وتسدید کے حاصل کرنا شروع کیا وہ اس کے مقاصد کے لکھنے میں قیل وقال کے اردگرد ہی گھومتے تھے۔اور وہ اس کے لطائف کی تقریر سے فقط مقام وحال کے ذکر پر اختصار کرتے تھے تقلید کی رسی سے ان کی گردنیں نہیں نکلتی تھیں حتی کہ تحقیق کے باغوں میں ان کی آنکھیں روشن ہوتی اور تعصب کے پردے ان کی بصیرتوں سے مرتفع نہیں ہوتے تھے۔تا کہ سمجھ بوجھ کی باریکیاں ان کے قلوب میں منقش ہو جائیں،ان کی تمام تر پونجی جھگڑا اور فساد ہے اور ان کی بڑی صنعت اور کاریگری واضح راستے سے انحراف کرنا ہے،پس ہونٹوں کے باریک اشاروں پر آگاہ ہونا اور آنکھوں کے مخفی مکان والے اشاروں کو سمجھنا (ان سے) بعید و دور ہے اور میں نے جب بعض فنون کو حاصل کر کے حاجت پوری کر لی اور ان میں امانت شدہ اسرار میں اپنی نظر کے تیر کو گھمایا تو مجھے سچی ہمت نے کمال کے آخری مدارج ومراتب کی طرف چڑھنے میں ابھارا اور انتہائی عشق ومحبت نے آدمیوں کے مونہوں سے (یعنی بزرگ وکبار علماء سے) علم کے حاصل کرنے پر ابھارا،خوارزم کے شہر جرجانیہ کی طرف کوچ وسفر کرنے پر ابھارا جو افاضل لوگوں کے اسباب وآلات کے اترنے کی جگہ اور ارباب فضائل کے ٹھہرنے کا مکان ہے اللہ تعالی زمانہ کے مصائب اس سے دور کرے اور راتوں رات اترنے والے حوادثات سے اسے بچائے۔

عبارت: فشمرت عن ساق الجد الی اقتناء ذخائر العلوم والمعارف وافتلاذ النفاسی من عیون اللطائف

وصرفت شطرا من الزمان الی الفحص عن دقائق علم البیان اراجع الشیوخ الذین حازو اقصب السبق فی مضماره ۔واباحث الحذاق الذین غاصوعلی غرر الفرائد فی بحاره وکثیراما کان یخالج قلبی ان اشرح کتاب تلخیص المفتاح المنسوب الی الامام العلامۃ عمدۃ الاسلام قدوۃ الانام افضل المتاخرین المتبحرین جلال الملۃ والدین محمد بن عبد الرحمن القزوینی بجامع دمشق افاض اللہ علیہ شأبیب الغفران واسکنہ فرادیس الجنان اذقد وجدتہ مختصرا جامعا لغرر اصول ھذا الفن وقواعدہ حاویا لنکت مسائلہ وعوائدہ محتویاعلی حقائق ھی لباب أراء المتقدمین منطویا علی دقائق ھی نتائج افکا رالمتأخرین مائلا عن غایۃ الاطناب ونھایۃ الایجاز لائحا علیہ مخائل السحر ودلائل الاعجاز۔شعر۔ففی کل لفظ منہ روض من المنی وفی کل سطر منہ عقد من الدرر۔

مفردات کی وضاحت

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
شمرت	آستین کو بلند کرنا	ساق	پنڈلی
الجد	کوشش کرنا	اقتناء	کمانا
افتلاذ	قطع کرنا	اناسی	انسان کی جمع، یہاں مراد آنکھ کی سیاہی ہے،
شطر	حصہ	حازوا	جمع کرنا
قصب	قصبہ کی جمع،نل	اباحث:	تفتیش کرنا
حذاق	کاریگری میں ماہر	غاصوا	مطلع ہونا
غُرر	نفیس وشریف	یخالج	حرکت کرنا،کھٹکنا
قدوۃ	مقتداء جس کی پیروی کی جائے	لائح	ظاہر ہونے والا
المتبصرین	وہ علماء جو دقت نظر سے مطالب تک رسائی حاصل کریں	مشابیت	وہ بارش جس کے قطرے چھوٹے ہوں
مخامل	مخیلۃ کی جمع جو چیز خیال میں ہو	السحر	امر باریک ودقیق کہ ہر شخص کی طاقت سے باہر ہوجائے
روض	باغ	عقد	موئی

ترجمہ: پس میں نے علوم ومعارف کے ذخیروں کو حاصل کرنے کے لیے کوشش کی پنڈلی سے دامن کو اٹھالیا اور لطائف

کی آنکھوں سے آنکھ کی سیاہی کو کاٹنے کے لیے (کوشش کی پنڈلی سے دامن کو اٹھالیا) اور میں نے زمانہ کا ایک حصہ علم بیان کی باریکیوں کی جستجو و بحث وتفتیش میں صرف کردیا اور میں اس سلسلے میں ان بڑے بڑے شیوخ سے رجوع کررہا تھا، جنھوں نے سبقت کے نل کو اس کے میدان سے پالیا تھا اور میں بحث ومباحثہ کررہا تھا ان ماہرین علماء سے جنھوں نے نفیس فوائد اور روشن موتیوں پر علم بیان کے دریاؤں میں اطلاع حاصل کرلی تھی، اور میرے دل میں اکثر یہ بات کھٹکتی تھی کہ میں تلخیص المفتاح کی شرح لکھوں جس کی نسبت امام، علامہ، عمدۃ الاسلام، قدوۃ الانا، افضل المتاخرین، جلال الملت والدین محمد بن عبدالرحمٰن قزوینی خطیب جامع مسجد دمشق کی جانب ہوئی۔ اللہ ان پر مغفرت کی بارشیں برسائے اور ان کو جنت کے اعلی مرتبوں میں جگہ عنایت فرمائے کیونکہ میں نے اس کتاب کو مختصر راس فن کے روشن اصول وقواعد کے لیے جامع پایا اور اس کے باریک مسائل اور فوائد پر حاوی تھی۔ اور ایسی حقیقتوں پر مشتمل ہے جو متقدمین کی آراؤں کا خلاصہ ہے اور ایسی باریکیوں پر مشتمل ہے جو متاخرین کی فکروں کا نتیجہ ہے۔ اور انتہائی طوالت اور انتہائی ایجاز سے اعراض کرنے والی ہے۔ اور سحر کے نشانات اور اعجاز کی علامات اس پر ظاہر ہو رہی ہیں اور اس کے ہر لفظ میں تمناؤں کے باغ میں اور اس کی ہر سطر میں موتیوں کے ہار ہیں۔

عبارت: وكان يعوقني عن ذالك اني في زمان ارى العلم قد عطلت مشاهده ومعاهده وسدت

مصادرہ ومواردہ وخلت دیارہ ومراسمه وعفت اطلاله ومعامله حتی اشفت شموس الفضل علی الافول واستوطن الافاضل زوایا الخمول یتلهفون من اندراس اطلال العلوم والفضائل ویتاسفون من انعکاس احوال الاذکیاءِ والافاضل وهکذایذهب الزمان علی العبر ویفنی العلم فیه ویدرس الاثر۔

مفردات کی وضاحت

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
یعوقنی	روکتا ہے	عطلت	خالی وفارغ کیا جانا
مشاهد	جمع مشہد،طلباء کے تعلیم کے حاضر ہونے کا مکان	معاهد	مکان معین
سدت	بند کیا جانا	موارد	وہ دروازے جن سے صدوروورود ہو
خلت	خالی ہونا	مراسمه	منزل کے نشانات
عفت	مٹ جانا	اطلاله	جمع طل،آثار
اشفت	قریب ہونا	الافول	غروب ہونا
استوطن	وطن بنالینا	زوایا	زاویہ کی جمع،گوشہ
الخمول	گمنامی	یتلهفون	افسوس کرتے ہوئے
العبر	جمع عبرۃ،آنسو،عبرۃ اعتبار ونصیحت		

ترجمہ:اور مجھے اس کی شرح سے یہ بات روکتی تھی کہ میں ایسے زمانے میں ہوں کہ جس میں دیکھتا ہوں کہ علم کے حاضر ہونے کے مکانات اور جگہیں ویران ہوچکی ہیں اور اس کے آنے اور جانے کے دروازے بند ہو چکے ہیں اوراس کے گھر (مدارس) اور نشانات (دارالکتب) خالی ہوچکے ہیں اواس کے گھر کے آثار ونشانات تک مٹ گئے ہیں۔حتی کہ فضیلت کے سورج ڈوبنے کے قریب ہوچکے ہیں اور فاضل ترین انسانوں نے گمنامی کے گوشوں کو وطن بنالیا اور وہ افسوس کررہے ہیں علوم فضائل کے نشانات کے مٹنے سے اور ذہین وفاضل ترین انسانوں کے حالات کے منعکس ہونے سے اظہار افسوس کررہے ہیں اور اسی طرح سے آنسوؤں پر زمانہ چلتا ہے اوراس میں علم فنا ہوجا تا ہے اوراثر ونشان مٹ جاتا ہے۔

عبارت:لکنی لمارأیت توفررغبات المحصلین علی تعلم هذاالکتاب وتحصیله وامتداد اعناقهم نحو

الا حاطة بجملة وتفاصیله واکثرھم قد حرموا توفیق الا ھتداء الی ما فیه من مطویات الرموز والاسرار اذلم یقع له شرح یکشف عن وجوه خرائده الاستارتری بعض متعاطیه قد اکتفوا بما فھموه من ظاھر المقال من غیر ان یکون لھم اطلاع علی حقیقة الحال وبعضھم قد تصدوالسلوك طرائقه من غیر دلیل فاضلواکثیرا وضلو عن سواء السبیل۔فاختلست من اثنا ء التحصیل فرصا مع ما اتجرع من الزمان غصصا فطفقت اقتحم موارد السھر غائصا فی لجج الافکار والقط فرائد الفکر من مطارح الانظار وبذلت الجھد فی مراجعة الفضلاء المشارالیھم بالبنان وممارسة للکتب المصنفة فی فن البیان لاسیما دلائل الاعجاز واسرار البلاغة فلقد تناھیت فی تصفحھما غایة الوسع والطاقةِ

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
توفر	زیادتی	رغبات	میلان
خرائد	جمع خریدہ،وہ موتی جس میں سوراخ نہ ہو	الاستار	جمع سائر، چھپانا
اختلست	میں نے لی	الفصة	جوحلق میں الگ جائے
فطفقت	شروع ہونا	اقتصم	گھسنا
السھر	بیداری	لجج	لجہ کی جمع گرداب عظیم،کثیر پانی
النقط	میوہ چننا	مطارح	مطرح کی جمع ،پھینکنے کی جگہ
بذلت	خرچ کرتا ہوں	مراجعة	آنا،جانا

ترجمہ:لیکن جب میں نے طالب علموں کی زیادتی اور شوق کو دیکھا اس کتاب کے سیکھنے پر اور میں نے دیکھا کہ اس کتاب کے اجمال وتفصیل کے احاطہ کرنے پر ان کی گردنیں لمبی ہورہی ہیں حالانکہ اکثر اس کتاب میں لپٹے ہوئے اسرار ورموز کی طرف ھدایت کی توفیق حاصل کرنے سے محروم تھے۔کیونکہ اس کی کوئی ایسی شرح نہیں لکھی گئی تھی جو کہ اس کے جواں مسائل کے چہروں یا مشکل مطالب کے چہروں سے پردوں کو ہٹائے۔تم بعض ان لوگوں کو دیکھو گے کہ جنہوں نے اس کتاب کو اپنے ہاتھوں میں لے رکھا ہے۔اوراس کی ظاہر عبارت کے مفہوم پر اکتفاء کرلیا ہے اور وہ حقیقت حال سے بے خبر ہیں اور مقاصد ومطالب کتاب سے غافل ہیں اور بعض دوسرے بغیر راہنما کے اس کے راستوں پر چلنے کے در پے ہوئے تو انہوں نے کثیر لوگوں کو گمراہ

کیا اور خود بھی سیدھے راستے سے بھٹک گئے۔ پھر میں نے زمانہ طالب علمی میں ہی رخصت وفرصت لی باوجود یہ کہ میں زمانہ کی تکالیف کو گھونٹ گھونٹ پی رہا تھا۔ پس میں نے بیداری کے گھاٹوں میں گھسنا شروع کیا داس حال میں کہ میں افکار کی موجوں میں غوطہ لگا رہا تھا اور میں نے فکر کے قیمتی موتی نظروں کے پھینکنے کے مقام سے چننے شروع کیے، اور جن فضلاء کی طرف انگلیوں سے اشارہ کیا جاتا تھا (ماہرین فن) ان کے پاس بار بار آنے جانے میں میں نے مکمل وانتہائی طاقت وکوشش کی اور اسی طرح میں نے فن بیان میں لکھی ہوئی کتابوں کے مطالعہ میں انتہائی کوشش کی خصوصا دلائل الاعجاز اور اسرار البلاغت کے ایک ایک صفحہ کو دیکھتے ، ورق گردانی وجستجو میں انتہائی طاقت لگادی۔

عبارت: ثم جمعت لشرح هذا الكتاب مايذلل صعاب عويصاته الابيه ويسهل طريق الوصول الى

ذخائر کنوزہ المخفیۃ واودعتہ فرائد نفیسہ وشحت بھا کتب القدماءِ وفوائد شریفۃ سمحت بھا اذھان الاذکیاءِ وغرائب نُکَتٍ اھتدیت الیھا بنور التوفیق ولطائف فقرِاتخذتھا من عین التحقیق وتمسکت فی دفع اعتراضاتہ بذیل العدل والانصاف وتجنبت فی رد ماأورد علیہ من مذھب البغی والاعتساف واشرت الی حل اکثر غوامض المفتاح والایضاح ونبھت علی بعض ماوقع من التسامح للفاضل العلامۃ فی شرح المفتاح واومأت الی مواضع زلت فیھا اقدام الاٰخذین فی ھذہ الصناعۃ واغمضت عما وقع لبعض متعاطی ھذا الکتاب من غیر بضاعۃ ورفضت التأسّی بجماعۃ حظروا تحقیق الواجباتِ وما فرضت علی نفسی سنتھم فی تطویل الواضحات وحین فرغت عن تسوید الصحائف بتلک اللطائف۔شعر۔رمانی الدھر بالارزاء حتی۔فؤادی فی غشاء من نبال + فصرت اذا اصابتنی سھام۔تکسرت النصال علی النصال۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
یذلل	تابع کرنا	صعاب	صعب کی جمع،سخت ودشوار
عویصات	دشوار	اودعنہ	امانت رکھنا
وشحت	مزین کرنا	سمحت	سخاوت کرنا
عین التحقیق	تحقیق کے چشمے	ارماء ت	لب وابرو سے اشارہ کرنا
رفضت	ترک کرنا	التاء سی	اقتداء کرنا
حظروا	منع کرنا	سھم	طریقہ،راستہ
تسویدالصحائف	صفحات کو سیاہ کرنا		

ترجمہ: پھر میں نے اس کتاب کی شرح کے واسطے ان چیزوں کو جمع کیا جو انکار کر دینے والی سخت مشکلات کی مشکلات کو تابع کرنے والی تھی اور اس کے مخفی خزائن کے ذخائر کی طرف پہنچنے والے راستے کو آسان کر دینے والی تھیں اور میں یگانہ ونفیس موتیوں کو اس میں امانت رکھ دیا کہ جن سے قدماء کی کتابیں مزین تھیں اور ایسے شریف فوائد جن کے ساتھ ذہین انسانوں کے ذہنوں نے سخاوت کی اور ایسے عجیب نکتے بھی میں نے اس میں امانت رکھ دیئے جن کی طرف میں توفیق کے نور سے ھدایت اور تلخیص پر وارد کئے گئے اعتراضات کے دفعیہ کے لیے میں نے عدل وانصاف کے دامن کو پکڑا اور اس پر کیے گئے اعتراضات

کے دور کرنے میں تعدی اور کجی کی راہ سے میں نے پہلو تہی کی ہے۔اور مفتاح وایضاح کی اکثر مشکلات کے حل کی طرف بھی میں نے اشارہ کر دیا ہے اور علامہ فاضل (قطب الدین شیزر) کو مفتاح کی شرح لکھنے مین جو کچھ تسامح واقع ہوا ہے ان میں سے بعض پر میں نے تنبیہ بھی کی ہے اور اس فن کے علماؤں کے قدم جن جگہوں میں پھسلے ہیں ان کی طرف میں نے اشارہ کر دیا ہے ۔اور جو بغیر سرمایہ علمی کے کتاب کو ہاتھ میں لینے والے تھے (شارحین) ان سے جو خطائیں واقع ہوئیں ان سے میں چشم پوشی کی ہے اور مین نے ان لوگوں کی اقتداء کو ترک کر دیا ہے جن لوگوں نے واجبات کی تحقیق کو بھی اپنے اوپر حرام کر دیا اور میں نے واضح چیزوں کی تطویل میں ان کی راہ کو اپنے اوپر فرض نہیں کیا اور جس وقت ان لطائف کے ساتھ صحائف کو سیاہ کرنے سے (لکھنے سے) فارغ ہوا تو۔شعر

زمانے نے مجھ پر مصیبتوں کی بوچھاڑ کردی حتی کہ میرا دل تیروں کے پردے میں چھپ گیا

اور میں ایسا ہوگیا کہ جب تیر آکر مجھے لگتا تو تیر کی نوک ،تیر کی نوک پر آ کر ٹوٹ جاتی

عبارت:وذالك من توارد الاخبار بتفاقم المصائب فى العشائر والاخوان + عند تلاطم امواج الفتن فى

دیار خراسان لاسیما۔شعر۔دیاربھا حل الشباب تمیمتی + واول ارض مس جلدی ترابھا+ فلقد جرّد الدھر علی اھالیھا سیف العدوان واباد من کان فیھا من السکان فلم یدع من اوطانھا الادمنة لم تتکلم من ام اوفی ولم یبق من حزبھا الا قوم ببلدح عجفی۔شعر کان لم یکن بین الحجون الی الصفا+ انیس ولم یسم بمکة سامر+ فطرحت الاوراق فی زوایا الھجران ونسجت علیھا عناکب النسیان فضربت بینی وبینھا حجابا مستوراوجعلتھا کان لم یکن شیئامذکورا والی اللہ المشتکیٰ من دھرٍ اذااساء اصرَّعلی اساء تہٖ وان احسن ندم علیہ من ساعتہٖ۔ثم الجاء نی فرط الملال وضیق البال الی ان تلفظنی ارض الی ارض ویجرنی رفعٌ الی خفضٍ حتی انخت بمحروسةِ ھراة حما ھا اللہ عن الافات ففتح اللہ عینیَّ منِھا علی جنة النعیم بلدة طیبة ومقام کریم۔شعر۔لقد جُمعت فیھا المحاسن کلھا+ واحسنھا الایمان والیمن والامن۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
حشائر	عشیرہ کی جمع،قبیلہ	تلاطم	زیروزبرہونا
امواج	موج کی جمع،اضطراب	الفتن	بلاومصیبت
ادمنہ	مکان کےنشان	عجفی	عجیف کی جمع،زردولاغر
فطرحت	پھینک دینا	الھجران	ترک کردینا
نسجت	جالابن دینا	عناکب	عنکبوت کی جمع،مکڑی

ترجمہ:اور یہ(رمی مذکورہ)بڑی بڑی مصیبتوں کی پے درپے خبروں کےآنے کی وجہ سےتھی جوقبیلوں اور بھائیوں کے سلسلے میں دیارخراسان میں فتنوں کےموج مارنے کےوقت تھیں۔شعر

وہ ایسی جگہ ہے جہاں پر جوانی نے میرےتعویزوں کواتارا   اوروہ پہلی زمین ہے کہ جس کی مٹی نے میرےجسم کوچھوا

اورزمانہ نے اہل خراسان پردشمنی کی تلوارکومیان سےنکال دیااورسب ہی مکینوں کےھلاک کر دیااوران کےوطنوں کےصرف نشانات ہی کوچھوڑا جنہوں نے ام اوفی سےگفتگوبھی نہیں کی اورنہیں باقی رہاان کےگروہ سےمگرایک قوم مقام بلاح مین لاغروکمزور۔شعر

گویاکہ حجون سےصفاءتک کوئی بھی انس رکھنےوالانہیں تھا   اور نہ ہی مکہ میں کوئی قصہ گو تھا

پھر میں نے اوراق (شرح) کو ہجر وفراق کے گوشہ میں پھینک دیا اور نسیان وبھول چوک کی مکڑی نے ان پر جالا تان لیا اور میں نے اپنے ان اوراق کے درمیان ایک چھپانے والا پردہ ڈال دیا اور میں نے ان کو ایسا کر دیا گویا وہ کچھ چیز ہی نہیں تھے۔ اور زمانہ کی شکایت اللہ ہی سے کی جاسکتی ہے جب برائی کرتا ہے تو اس پر ڈٹ جاتا ہے اور اگر اچھائی کرتا ہے تو اسی وقت نادم ہو جاتا ہے پھر انتہائی تھکاوٹ اور دل کی تنگی نے مجھے مجبور کر دیا یہاں تک کہ ایک زمین مجھے دوسری زمین کی طرف پھینکتی رہی اور بلندی نے پستی کی طرف کھینچا حتی کہ میں محفوظ برات میں سواری کو بٹھایا۔ اللہ تعالی اس شہر کو آفات سے محفوظ رکھے اور اللہ تعالی نے میری آنکھ کو جنت النعیم پر کھول دیا وہ کتنا ہی پاکیزہ شہر اور مقام کریم ہے۔ شعر

بے شک اس میں ساری ہی خوبیاں اور اچھائیاں جمع کر دی گئیں ہیں

اور ان میں سے سب سے اچھی ایمان داری امن وبرکت ہے

عبارت :فشاهدتُ ان قد سطعتْ انوار العلمِ والهداية وخمدت نيران الجهل والغواية وظل ظل

الملك ممدودا ولواء الشرع بالعز معقودا وعادعودالاسلامالی روائه وأض روض الفضل الی مائهٖ ونظم شمل الخلائق بعدالشتات ووصل حبلهم عقیب البتات۔واستظل الانام بظلال العدل والاحسان۔واورتبعوا فی ریاض الامن والامان۔ کل ذلك بمیامن دولة سلطان الاسلام ظل الله علی الانام مالك رقاب الامم خلیفة الله فی العالم حامی بلاداهل الایمان۔ماحی اٰ ثار الکفر والطغیانِ ناصر الشریعةِ القویمةِ سالك الطریقة ِالمستقیمةِ۔باسط مهادالعدل والانصاف هادم اساسِ الجورِوالاعتساف والی لواءِ الولایة فی الافاق مالك سریر الخلافةِ بالاستحقاق المجتهد فی نصب سُرادقِ الامن والامان الممتثل لنص ان الله یا مر بالعدل والاحسان الخالص طویته فی اعلاءِ کلمة الله الصّادق نیته فی احیاء سنة رسول اللهِ۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
سطح	منتشر وبلند ہونا	خمدت	بجھنا
نیران	نار کی جمع آگ	الغوایه	گمراہی
رُواء	شکل زیباء تازگی	شمل	پراگندگی
الشتات	متفرق وپراگندہ	استظل	سایہ طلب کرنا
ارتبعوا	منزل ومکان بنالینا	المیامن	لمن کی جمع حرکت
دولة	غلبہ	القویمة	طغیان،سرکشی
هادم	توڑنا،خراب کرنا	الاعتاف	کجی
عنق	کنارہ،طرف	نصب	قائم کرنا
سرادقات	سرادق کی جمع خیمہ	سریر	تخت

ترجمہ: پس میں نے دیکھا کہ علم وہدایت کے انوار بلند ومنتشر ہو گئے ہیں اور جہل وگمراہی کی آگ بجھ گئی ہے اور بادشاہ کا سایہ لمبا ہو گیا ہے اور شریعت کا پرچم عزت وغلبہ کی وجہ سے باندھا گیا ہے اور اسلام لکڑی اپنی رونق وتازگی کی طرف لوٹ آتی ہے اور فضل ودانش کے باغ اپنے پانی کی طرف واپس آ گئے ہیں اور مخلوق کے پراگندہ امور تفریق کے بعد پروارد جمع کر دیئے گئے ہیں اور ان کی رسی کٹنے کے بعد مل گئی ہے اور لوگوں نے عدل واحسان کا سایہ حاصل کر لیا ہے اور رعیت نے امن وامان کے

باغوں میں مکان تعمیر کر لیے ہیں اور یہ سب بابرکت غلبہ سلطان الاسلام سے ہے وہ لوگوں پر خدا کا سایہ ہیں جہاں میں امتوں کی گردنوں کے مالک خدا کے خلیفہ ہیں، مومنوں کے شہروں کے محافظ ہیں کفر وسرکشی کے آثار کو مٹانے والے ہیں شریعت مستقیم کے ناصر ومددگار، سیدھے راستے پر چلنے والے، عدل وانصاف کے فرش کو بچھانے والے ظلم وکجی کی بنیاد کو گرانے والے اطراف میں ولایت وحکومت کے پرچم کے مالک ومتصرف، تخت خلافت کے مالک ہوئے ہیں۔ از روئے استحقاق کے امن وامان کے خیموں کے قائم کرنے والے، تابعداری واطاعت کرنے والے، صریح آیت قرآنی (ان اللہ یامر بالعدل والاحسان) کی ان کی دل وضمیر کلمۃ اللہ کے بلند کرنے میں خالص ہے سنت رسول کو زندہ کرنے میں ان کی نیت سچی ہے۔

عبارت: شعر۔ خلیفة الملك الافاق سطوته والحق كان مداه اية سلكه۔ يحوم حول ذراه العاملون كما

تری الحجیج ببیت الل معترکا یحیی نسیم رضیً منه الزمان و کم۔مکافحٍ بلظیٰ من سخطه هلکا اطار صاعقة من نصله فبها الی السماك لواء الشرع قد سمکا وصادف الرشد منها کل معتسفٍ قد کان فی ظلمَاتِ الغَیّ منهمکا۔فالدین صارقرین العین مبتسما والملك اقبل بالاقبال ممتسکا علافاصبح یدعوہ الوری ملکا۔وریثما فتحوا عینا غدا ملکا۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
مسطونة	قہرودبدبہ	مداہ	غایت
یحوم	پھرتا ہے	الحجیج	حجاج کی جمع قصد کرنا
معترکاً	ازدھام وبھیڑکرنا	مکافح	دشمن، شخص معارض
لظی	آگ	السماك	انتہائی بلندوبالاستارہ
صارف	پایا	معتف	کجرو
قریرالعین	آنکھ کی ٹھنڈک	مبتسا	مسکرانا

ترجمہ: وہ خلیفہ ہیں جن کا رعب ودبدبہ دنیا کا مالک ومتصرف ہوگیا اور جدھر بھی جائیں حق ہی انکی اصلی غرض وغایت ہے عالم ان کو گھر کے قریب قصر رفیع وبلند بنگلے کے اردگرد پھرتے ہیں جیسے آپ حاجیوں کو بیت اللہ کے اردگرد جمع دیکھتے ہیں ان کی رضا خوشنودی کی خوشبودار ہوا زمانہ کو زندہ کرتی ہے اور کتنے ہی مدمقابل ان کے غصے کے شعلے کی وجہ سے ہلاک ہوئے، ممدوح نے تلوار کی دھار سے بجلی کو دشمن کی جانب اڑادیا اور صاعقہ کے ذریعے سے شریعت کا پرچم ستارہ سماک تک بلند ہو گیا اور اس سے ہر مجرد نے سیدھے راستہ کو پالیا جو سرکشی وگمراہی کی تاریکیوں میں مشغول تھا پس دین ٹھنڈی آنکھوں اور مسکرانے والا ہو گیا اور ملک اور بادشاہت بلندی کو تھامنے والی ہوگئی۔ بلند ہوا اس نے اس حال میں صبح کی کہ لوگ اسے بادشاہ پکار رہے تھے۔ اور مخلوق جب عین کلمہ کو فتحہ دے تو یہ بادشاہ ملک (فرشتہ) ہو جاتا ہے۔

عبارت: وهوالسلطان الغازی المجاهد فی سبیل الله مُعز الحق والدنیا والدین غیاث الاسلام

والمسلمين ابوالحسين محمد كرت لازالت اقطار الارض مشرقة بانوار معدلته واغصان الخيرات مورقة بسحائب رأفته فهوالذى صرف عنان العناية نحو حماية الاسلام وشيّد بنيان الهداية اثر ماأشرف على الانهدام وامطر على العالمين سحائب الاقصادوالانعام وخص من بينهم العاملين بمزيد الاشبال والاكرام۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
اغصان	غصن کی جمع ٹہنی شاخ	صرف	پھیر دینا
عنان	باگ،لگام	عنایه	قصدوتوجہ
نحو	جانب	حمایه	محافظت
شید	مضبوط محکم	اشرف	قرب
انهدام	خراب ویران ہونا	الاشبال	مہربانی،شفقت

ترجمہ: وہ بادشاہ ہے خدا کی راہ میں جہاد کرنے والا دین حق کو عزت دینے والا غیاث المسلمین والاسلام ابوالحسن محمد کرت ،زمین کی اطراف ان کے عدل کی روشنی سے چمکتے رہیں اور خیرات کی ٹہنیاں تروتازہ رہیں ان کی مہربانی کو بادلوں سے اور یہ ممدوح وہ ہیں جنہوں نے قصدوعنایت کی لگام کو اسلام کی حمایت کی طرف پھیر دیا ہے اور ھدایت کی بنیاد کو جو گرنے کے قریب بھی مضبوط کر دیا ہے اور دنیا جہاں والوں پر افضال وانعام کے بادلوں کی بارش برسا دی اور دنیا وجہاں والوں میں سے مزید مہربانی واکرام کے ساتھ علماء کو خاص کر دیا۔

عبارت:شعر۔ اقامت فى الرقاب له ايادى + هى الاطواق والنّاس الحمام فقرأت الحمد لله الذى اذهب

عنا الحزن ووسمت بنسیَانِ الاحبة والوطن وصرت بعمیمِ لطفه مغبوطاً محظوظاً وبعین عنایته ملحوظاً محفوظاًفشدَّ ذالك عضدی وهز من عطفی ثمہ ھدانی الله سبحانه سواء الطریق وافاض علی سجالَ التوفیق حتّی رجعتُ الی ماجمعتُ و شمّرت الذیل لتصحیحه وترتیبه واستھضتُ الرَّجل والخیل فی تنقیحه تھذیبه واضفت الیه مما سمح به فی اثناء ذلك الفکر الفاتر وسنح بعون الله للنظر القاصر فجاء بحمد اللهِ کنزا مدفونا من جواھر الفوائد وبحراً مشحونا بنفائِسِ الفرائد۔

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
ابادی	نعمتیں مجاز مرسل کے طور پر	حمام	جنس کبوتر
وسمت	داغ، نشان لگایا گیا	الاحبة	حبیب کی جمع
عمیمہ	عام، شامل	مغبوطاً	رشک کیا ہوا
محظوظاً	نصیب والا	ھز من عطفی	اس نے میرے بعض کنارے کو حرکت دی
سجال	سجل کی جمع ڈول	استنھضت	طلب قیام
رجل	پیادہ	خیل	سوار
سمح	سخاوت کرنا	فاتر	سست وٹوٹی ہوئی
سنح	ظاہر ہوا	مشحونا	پر کیا ہوا
کنز مدفونا	پوشیدہ خزانہ		

ترجمہ: لوگوں کی گردنوں میں ممدوح کے احسانات وانعام ثابت ہو گئے۔

اور یہ انعامات طوق ہیں اور لوگ کبوتر

پھر میں نے کہا سب تعریفیں اس خدا کے لیے جو غم وحزن ھم سے لے گیا۔اور دوستوں اور وطن کے فراموش کر دینے کا مجھے نشان لگایا گیا۔اور ممدوح کے عام وشامل لطف کی وجہ سے مجھ سے رشک کیا گیا،اور عظیم حصہ والا ہو گیا اور اس کی عنایت وتوجہ کی آنکھ سے لحاظ کیا ہوا محفوظ ہو گیا پس اس نے میرے بازو کو مضبوط کر دیا اور میرے بعض جانب کو حرکت دی۔پھر اللہ تعالی نے مجھے سیدھے راستے کی ھدایت دی اور توفیق کے ڈول میرے اوپر بہائے حتی کہ میں اس چیز کی طرف واپس ہوا جس کو میں

نے جمع کیا تھا اور میں نے اس کی تصحیح وترتیب کے لیے دامن کو اٹھایا اور میں نے اسے ہر عیب سے پاک اور ہر نقص سے صاف کرنے میں پیاروں اور شہسواروں سے مدد طلب کی اور اسی فن میں میری سست فکر نے جن مطالب کی سخاوت کی تھی ان کو بھی میں نے اس شرح سے ملا دیا اور جو کوتاہ نظر کے لیے اللہ کی مدد سے ظاہر ہوا تھا پس اللہ کی مدد سے ایک مخفی خزانہ فوائد کے جواہرات کا بن گیا اور نفیس ویکتا موتیوں کا بھرا ہوا سمندر ہو گیا۔

عبارت:فجعلته تحفة لحضرته العليةِ وخدمة لسدّته السنية لازالت ملجأ لطوائِف الانام۔وملاذاً لهم من

حوادث الایّام وحصْنا حصِینا للاسلام بالنَّبِیِّ وألِہٖ علیه وعلیھم السّلام والمرجومن خلّا نی وخُلَصِ اخوانی ان یشیّعونی بصالِح الدعاء ویشکرونی ماعانیت فی ھذا التالیف من الکدّوالعناءِ والی اللہ اتضرع فی ان ینفع به المُحصِّلین الذین ھم للحق طالبون وعن طریق العناد ناکبون وغرضھم تحصیل الحق المبین لاتصویر الباطل بصورۃ الیقین وھذالعمری موصوف عزیز المرام قلیل الوجود فی ھٰذِہِ الایام فلقد غلب علی الطباع اللّدد والعناد وفشاالجدال والحسد بین العباد ولئن فاتنی من الناس الثناءُ الجمیل فی العاجل فحسبی ما ارجومن الثواب الجزیل فی الاٰ جل وماتوفیقی الا باللہ علیه تو کلتُ والیه انیب۔

ترجمہ: پھر میں نے اسے آستانہ عالیہ کے قرب کا تحفہ قرار دیا اوران کے بلند دروازے کے واسطے خدمت کا وسیلہ بنایا جو ہمیشہ لوگوں کی جماعتوں کے واسطے جائے امن اوران کے لے زمانہ کے حوادثات کے واسطے جائے پناہ ہوں، اوراسلام کے لیے بحرمت نبی اوران کی آل کے مضبوط قلعہ ہوں (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، علیہم الرضوان) اورمیں اپنے دلی دوستوں اورخالص بھائیوں سے یہ امید کرتا ہوں کہ وہ میرے پیچھے میرے واسطے نیک دعائیں کرتے رہیں گے، اورمیں نے جو اس کی تالیف کے سلسلے میں شدت وزحمت برداشت کی ہے اس کا شکر بھی ادا کرتے رہیں گے اور میں اللہ تعالی سے عاجزی زاری دے دعا کرتا ہوں کہ وہ اس کتاب کے ذریعے محصلین کو نفع دے جو حق کے طلب گار اورعناد کی راہ سے منہ موڑنے والے اورجن کی غرض حق واضح کی حصول ہے نہ باطل کو یقین کی صورت میں پیش کرنا اوراس ہستی کی قسم جس نے مجھے عمر عنایت کی ہے حق جبین کی اس زمانہ میں کم ہی طالب ہیں کیونکہ طبیعتوں پر شدت خصوصیت وعناد کا غلبہ ہے اورجدل وحسد لوگوں کے بیچ پھیل چکا ہے اوراگر دنیا میں لوگ میری اچھی ثناء سے قاصر ہوجائیں (تو کیا ہوا) میں جس عظیم ثواب کی آخرت میں امید رکھتا ہوں وہ میرے واسطے کافی ہے اللہ ہی مجھے توفیق عنایت کرنے والا ہے اسی پر میرا توکل ہے اوراسی کی میں رجوع کرتا ہوں۔



عبارت : بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله افتتح کتابه بعد التیمُّنِ بالتسمیة بحمد الله سبحانه وتعالیٰ اداءً لحق شئٍ مما یجبُ علیه من شکر نعمائه الّتی تالیف هذا المختصر اثر من اثارھا۔

ترجمہ: اللہ کے نام سے جونہایت مہربان رحم فرمانے والا تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں، مصنف نے تسمیہ سے برکت لینے کے بعد اپنی کتاب کو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی حمد سے شروع کیا اس شیء کے حق کو ادا کرنے کے لئے جو اس پر واجب ہے یعنی اللہ کے نعمتوں کا شکر ادا کرنے کے لئے جو کہ اس مختصر کو تالیف کرنا ان نعمتوں کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے۔

وضاحت:قول المصنف الحمد لله

سوال: اگر تو کہے کہ مصنف کا تسمیہ، تحمید اور الصلوۃ میں مشغول ہونا اشغال لا یعنی ہے کیونکہ مصنف کا مقصود تو فنون ثلاثہ (معانی، بیان، بدیع) کے مسائل کو جمع کرنا ہے؟۔

جواب: مصنف نے ان تینوں (تسمیہ، تحمید اور الصلوۃ) کو دلیل عقلی اور نقلی کی وجہ سے ذکر کیا ہے دلیل عقلی تو یہ ہے کہ شیطان کے وسوسوں کو دفع کرنے کے لئے کیونکہ وہ مختلف وجوہات کی بناء پر وسوسہ ڈال سکتا تھا کہ:

وجہ اول: دلیل عقلی (۱) طلباء تمہارے پاس اس علم کو سیکھنے کیلئے آتے ہیں اور کتاب کی تصنیف کے بعد ان کی محتاجگی ختم ہو جائے گی لہذا وہ تیرے پاس نہیں آئیں گے۔(۲) کتاب کے بعد تمہارے اور غیر کے درمیان مساوات ہو جائے گی کہ وہ بھی اس متن کو سکھا سکے گا۔(۳) لوگ تیری کتاب پہ مختلف قسم کے اعتراضات کریں گے۔

وجہ الثانی: دلیل عقلی مصنف نے اس کتاب کو غیر کے نفع کیلئے تصنیف کیا ہے تو اس نے اللہ تعالیٰ کے ذکر سے اس کی ابتداء کی تا کہ لوگ اللہ تعالیٰ کی مدد سے اس سے نفع حاصل کریں، کیونکہ اللہ کے ذکر سے شیطان دور ہو جاتا ہے۔

وجہ الثالث: دلیل عقلی مصنف کی کتاب نظام موجودات کے مطابق ہو جائے جسطرح کہ ذات الواجب ہر شیء سے پہلے ہے پھر اس کی صفات ہیں پھر وجود محمدی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہے پھر تمام ممکنات ہیں تو تسمیہ کو اولاً ذکر کرنا ذات الواجب کی طرف اشارہ کرنا ہے پھر حمد سے اس کی صفات کی طرف اشارہ کرنا ہے پھر الصلوۃ سے وجود محمدی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف اشارہ کرنا ہے پھر اس کتاب سے تمام ممکنات کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

وجہ الرابع: دلیل عقلی مصنف تصنیف کے وقت مبدء فیاض (اللہ تعالیٰ) کی طرف سے مسائل کے فیضان کا محتاج ہے اور اس کیلئے چند شرائط ہیں:

(۱) مدعو کی معرفت (۲) مدعو کی طرف عاجز ہونا (۳) مدعو کا ہر عیب والی چیز سے پاک ہونا (۴) اتباع رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

تو پہلی شرط کی طرف تسمیہ سے اشارہ کیا ہے دوسری کی طرف باء استعانت سے اشارہ کیا ہے تیسری کی طرف الحمد سے اشارہ کیا ہے اور چوتھی کی طرف الصلوۃ سے اشارہ ہے کیونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم محسن ہیں اور جزاء الاحسان احسان

ہے اور حضور علیہ الصلوۃ والسلام کے ساتھ احسان عبادت ہے۔

نقلی دلیل: حدیث مشہور ہے کل امر ذی بال الخ تسمیہ اور تحمید کے بارے میں اور الصلوۃ کے بارے میں قرآن پاک میں ہے صلوعلیہ وسلموا تسلیما۔

حمد کی اقسام اور ارکان:

حمد کی چار اقسام اور پانچ ارکان ہیں۔

اقسام:

(۱) قدیم کی حمد قدیم کی لئے، جیسے اللہ تعالیٰ کی اپنے لئے حمد کرنا مثل **قولہ تعالی** الحمد للہ رب العالمین ۔

(۲) قدیم کی حمد حادث کیلئے، مثل قولہ نعم العبد ایوب علیہ السلام۔

(۳) حادث کی حمد قدیم کیلئے، مثل **قولہ تعالیٰ** و آخر دعواھم ان الحمد للہ رب العالمین۔

(۴) حادث کی حمد حادث کیلئے، مثل **قولہ تعالیٰ** انہ ربی احسن مثوای ۔ اس بناء پر کہ ضمیر عزیز مصر کی طرف راجع ہو۔

ارکان:

(۱) حامد (۲) حمد (۳) محمود (۴) محمود بہ (۵) محمود علیہ۔

حامد وہ حمد کرنے والا، حمد اظہار الکمالیۃ باللسان سواء کان فی مقابلۃ النعمۃ ام لا، محمود جس کی حمد کی جائے، محمود بہ وہ اچھا وصف جو محمود کی طرف منسوب کیا جائے مثل اللہ عالم، بہر حال محمود علیہ تو اس میں دو مذہب ہیں:

اول محققین کا مذہب: ان کے نزدیک محمود علیہ عبارت ہے محکی عنہ للوصف الحسن یعنی مایترتب علیہ الحمد ۔

دوم مشہورین کا مذہب: محمود علیہ عبارت ہے الباعث علی الحمد، محمود علیہ اور محمود بہ کے درمیان فرق ذاتی ہے مثلاً اللہ عالم محمود بہ ہے اور النعمۃ اور انعام جو اس قول پر ابھار رہا ہے محمود علیہ ہے۔

قول الشارح: افتتح کتابہ بعد التیمن بالتسمیۃ۔

شارح کی غرض مصنف پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

سوال: ماتن کا مقصود تو فنون ثلاثہ کے مسائل کو بیان کرنا تھا تو ان کا تسمیہ، حمد اور صلوۃ میں مشغول ہونا اشتغال بمالا یعنی ہے؟

جواب: مصنف نے تسمیہ سے برکت حاصل کرنے کے بعد اپنی کتاب کی ابتداء حمد سے اس لئے کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا شکر کرنا واجب ہے اور کتاب کو لکھنا یہ بھی ایک نعمت ہے اس نعمت کا شکر ادا کرنے کیلئے حمد سے ابتداء کی۔

عبارت: والحمد ھو الثناء باللسان علی الجمیل سواء تعلق بالفضائل او بالفواضل والشکر فعل ینبئی عن تعظیم المنعم بسبب الانعام سواء کان ذکراً باللسان اواعتقاداً اومحبۃ بالجنانِ او عملاً وخدمۃً بالارکان

فمورد الحمد هو اللسان وحده ومتعلقه یعم النعمة وغیرها۔ومورد الشکر یعم اللسان وغیره ومتعلقه یکون النعمة وحدها فالحمد اعم باعتبار المتعلق واخص باعتبار المورد والشکرُ بالعکس ومن ههنا تحقق تصادقهما فی الثناءِ باللسان فی مقابلة الاحسان وتفارقهما فی صدق الحمد فقط علی الوصف بالعلم والشجاعة والصدق الشکر فقط علی الثناء بالجنان فی مقابلة الاحسان۔

ترجمہ:حمد وہ زبان سے افعال اختیاریہ پرتعریف کرنا ہے برابر ہے اس کا تعلق فضائل سے ہو یا فواضل سے ہو اور شکر ایسا فعل ہے جو کہ انعام کرنے کے سبب منعم کی تعظیم کے بارے میں خبر دیتا ہے برابر ہے کہ وہ زبان سے ذکر کرنے کے ساتھ ہو یا دل سے اعتقاد اور محبت کرنے سے ہو یا اعضاء سے عمل اور خدمت کرنے سے ہو،حمد کا مورد اکیلی زبان ہے اور اس کا تعلق نعمت اور غیر نعمت کو عام ہوتا ہے۔،اور شکر کا مورد زبان اور غیر زبان عام ہے اور اس کا تعلق اکیلی نعمت سے ہے تو حمد متعلق کے اعتبار سے عام ہے اور مورد کے اعتبار سے اخص ہے اور شکر عکس ہے(یعنی متعلق کے اعتبار سے خاص ہے اور مورد کے اعتبار سے عام ہے)اور یہاں دونوں(حمد،شکر)احسان کے مقابلے میں زبان سے تعریف کرنے میں صادق آئیں گے اور دونوں اس میں جدا ہوں گے کہ شجاعت اور علم کے مقابلے میں وصف پر تعریف کرنے میں فقط حمد صادق آئے گی اور احسان کے مقابلے میں دل سے تعریف کرنے پر فقط شکر صادق آئے گا

وضاحت:قوله . والحمد هوالثناء باللسان۔

شارح کی غرض یہاں سے موضوع (یعنی حمد) کا تصور بیان کرنا ہے تا کہ کہیں مجہول پر حکم لگانا لازم نہ آئے،مصنف نے لفظ ثناء کا استعمال کیا ثناء کا معنی ہے ذکر الخیر باللسان اس کے بعد باللسان دوبارہ ذکر کرنا کہ یہ بماعلم ضمناً کی تصریح ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے تا کہ حمد اور شکر کے درمیان مورد کے اعتبار سے صراحۃً فرق حاصل ہو جائے اور لسان سے مراد معبر ہے مخصوص آلہ جسم نہیں لہذا اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات کیلئے حمد کرنا بھی اس میں داخل ہو جائے گا۔

قوله:علی الجمیل۔

جمیل سے مراد وصف جمیل ہے جو کہ افعال اختیاریہ کے معنی میں ہے لہذا وصف جمیل مراد لینے سے استہزاء مسخریہ وغیرہ اس سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان دونوں میں تعظیم باطنی نہیں ہوتی،اور اختیاری کہنے سے مدح خارج ہو جائے گی کیونکہ اس میں عموم ہوتا ہے جیسے مدحت اللؤلؤ علی صفاتہا،اور یہاں اختیاری سے مراد یہ ہے کہ محمود فاعل مختار ہو لہذا اللہ تعالیٰ کا اپنی صفات پر تعریف کرنا بھی اس میں داخل ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے اگر چہ اس کی صفات غیر اختیاری ہیں ورنہ صفات کا حادث ہونا لازم آئے گا کیونکہ ہر اختیاری چیز مسبوق بالارادۃ ہوتی ہے اور ہر مسبوق بالارادۃ مسبوق بالعدم ہوتی ہے اور ہر

مسبوق بالعدم حادث ہوتی ہے۔

قولہ :. سواء بالفضائل اوبالفواضل۔

یہاں سے شارح شکراور حمد کے متعلق کے درمیان فرق کو بیان کرر ہے ہیں فواضل سے مراد وہ خصوصیات ہیں جو غیر کی طرف متعدی ہوں جیسے انعام کرنا وغیرہ اور فضائل سے مراد وہ خصوصیات ہیں جو کہ غیر کی طرف متعدی نہ ہوں جیسے سمع ، بصر وغیرہ جیسے اللہ تعالیٰ سمیع ،بصیر اور مراد یہاں اس سے سواء تعلق بالنعمۃ اولا ۔

قولہ:والشکر فعل۔

یہاں سے شارح شکر کی تعریف کرر ہے ہیں کہ شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے کے سبب منعم کی تعظیم کے بارے میں خبر دے یہاں فعل سے مراد امر ہے اور سواء کان ذکرا کہہ کر شکر کی تینوں اقسام کو بیان کر دیا کہ شکر زبانی ،شکر جنانی ،شکر ارکانی وغیرہ اور یہاں اعتقاد سے مراد اعتقاد علی وجہ التسلیم ہے لہذا اھل کتاب اس سے خارج ہو جا ئیں گے اور عملاً کے بعد خدمۃ بالارکان اس لئے کہا کیونکہ کبھی عمل اجر کے مقابلے میں ہوتا ہے اس کو شکر نہیں کہا جا تا لہذا یہاں مراد وہ عمل ہے جو بغیر اجر کے ہو۔

قولہ:ومن ھھنا

شارح یہاں سے حمد اور شکر کے مفہوموں کے درمیان نسبت ثابت کرر ہے ہیں کیونکہ جہاں بھی دو چیز یں پائی جا ئیں چاروں نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت ہوگی یہاں عام خاص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے اور جہاں عام خاص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے تو وہاں ایک مادہ اجتماعی اور دو افتراقی ہوتے ہیں۔

عام خاص من وجہ کی تعریف :من وجہ کی تعریف یہ ہے کہ دونوں کلیوں میں ہرایک دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے ۔

یہاں پر مادہ اجتماعی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص انعام کے مقابلے میں تعریف کرتا ہے تو اس پر شکر کی تعریف بھی صادق آتی ہے اور حمد کی تعریف بھی صادق آتی ہے ۔

پہلا مادہ افتراقی :اگر کوئی شخص علم اور شجاعت پر زبان سے تعریف کرتا ہے تو یہ حمد تو ہے لیکن شکر نہیں کیونکہ شکر نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے ۔

دوسرا مادہ افتراقی :اگر کوئی شخص احسان کے بدلے میں دل سے تعریف کرتا ہے تو یہ شکر تو ہے لیکن حمد نہیں کیونکہ حمد صرف زبان سے ہوتی ہے لہذا حمد اور شکر کے مفہوموں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے ۔

عبارت: واللہُ اسم لذات الواجب الوجود المستحق لجمیع المحامد ولذا لم یقل الحمد للخالق اوللرّازق او نحوھما مما یوھم اختصاص استحقاقہ الحمد بوَصْفٍ دون وَصْفٍ بل انما تعرض للانعام بعد الدلالۃ علی

استحقاق الذات تنبیها علی تحقق الاستحقاقین۔

ترجمہ: اور لفظ اللہ نام ہے اس ذات کا جو واجب الوجود تمام تعریفوں کی مستحق ہے اور اسی وجہ سے الحمد للخالق اوالرازق یا اس کی مثل نہیں کہا کیونکہ یہ اس بات کا وہم ڈالتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک وصف کی وجہ سے نہ کہ دوسرے وصف کی وجہ سے حمد کا مستحق ہے بلکہ مصنف ذات کے استحقاق پر دلالت کرنے کے بعد انعام کے ذکر کے درپے ہوئے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ دونوں استحقاقوں کا مستحق ہے۔

وضاحت: قولہ: واللہ اسم للذات۔

شارح کی یہاں غرض یہ ہے کہ محمول (اللہ) کی تعریف بیان کی جائے تاکہ کہیں مجہول پر حکم لگانا لازم نہ آئے اور دوسرا ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اسم اللہ صفت مشتق ہے جیسا کہ اسماء غالبہ مثل الرحمٰن، الرحیم وغیرہ تو شارح نے ان کا رد کر دیا کہ یہ صفت نہیں بلکہ اسم ہے۔

فائدہ: لوگ جس طرح ذات باری کی تحقیق میں حیران و سرگرداں ہیں اسی طرح اسم باری کی تحقیق میں بھی حیران و سرگرداں ہیں چنانچہ قدماء فلاسفہ نے اللہ کے اسم ذاتی ہونے کا انکار کیا ہے اور جو لوگ اللہ کے اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ لفظ اللہ اسم جامد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اسم اللہ مشتق ہے جو اسم مشتق مانتے ہیں ان میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مشتق منہ کیا ہے چنانچہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر بیضاوی کے اندر اس سلسلہ میں سات قول ذکر کئے ہیں لفظ اللہ کے بارے میں یہ بھی اختلاف ہے کہ لفظ اللہ کلی ہے یا جزئی ہے۔

الحاصل جس طرح ذات باری کی تحقیق ایک دشوار کام ہے اس طرح لفظ اللہ کی تحقیق بھی ایک دشوار کام ہے فاضل شارح نے لفظ اللہ کی جو تعریف کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شارح کی نزدیک لفظ اللہ ذات کا اسم ذاتی ہے لفظ جزئی ہے اور اسم جامد ہے اور تینوں باتوں کی دلیل یہ ہے کہ شارح نے تعریف میں اسم کا لفظ بولا ہے اور اسم کا اطلاق کبھی تو فعل اور حرف کے مقابلے میں ہوتا ہے اور کبھی کنیت اور لقب کے مقابلے میں ہوتا ہے اور کبھی صفت کے مقابلے میں ہوتا ہے یہاں پہلی صورت کا مراد لینا تو درست نہیں ہے البتہ بعد کی دونوں صورتوں کا مراد لینا صحیح ہے پہلی صورت کا مراد لینا اس لئے درست نہیں ہے کہ شارح نے اسم للذات کہا ہے اور فعل اور حرف کے مقابلے میں جو اسم آتا ہے وہ ذات کا اسم نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے مفہوم کلی مستقل بذاتہ پر دلالت کرتا ہے جو کسی زمانے کے ساتھ مقترن نہ ہو لہذا یہاں اسم سے مراد وہ ہے جو کنیت اور لقب کے مقابلے میں بولا جاتا ہے یا وصف کے مقابلے میں بولا جاتا ہے جو ان کے مقابلے میں بولا جائے وہ علم ہوتا ہے لہذا یہاں اسم سے مراد علم ہوگا اور علم چونکہ شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے علم جزئی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ جزئی ہوگا اور علم ذی علم کیلئے اسم ذاتی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ

ذات باری کیلئے اسم ذاتی ہوگا اور علم چونکہ اسم جامد ہوتا ہے اس لئے لفظ اسم جامد ہوگا الحاصل اللہ ایسی ذات کا علم ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہے اور تمام تعریفات کا مستحق ہے۔

قوله:ولذا لم یقل الحمد للخالق۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: مصنف نے الحمد للہ کہا ہے الحمد للخالق یا الحمد للرازق کیوں نہیں کہا؟

جواب: مصنف نے الحمد للہ کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر الحمد للخالق یا الحمد للرازق کہا جاتا تو اس صورت میں یہ وہم پیدا ہوسکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ حمد کا مستحق وصف خالقیت یا رزاقیت کی وجہ سے ہے کسی دوسرے وصف کی وجہ سے حمد کا مستحق نہیں ہے تو جب الحمد للہ کہا تو لفظ اللہ تمام صفات کو جامع ہے اس لئے تمام اوصاف کے اعتبار سے حمد اس کے اندر آ گئی۔

قوله:. بل انما تعرض للانعام۔

سوال: آپ نے کہا کہ اگر الحمد للخالق کہا جاتا تو اس صورت میں یہ وہم ہوسکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ وصف خالقیت کی وجہ سے حمد کا مستحق ہے یہی اعتراض ما انعم کہنے کی صورت میں بھی لازم آتا ہے تو اس کے بعد علی ما انعم کیوں کہا؟

جواب: مصنف نے الحمد کہنے کے بعد علی ما انعم اس لئے کہا تا کہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ذاتی طور پر تمام تعریفوں کا مستحق ہے اسی طرح صفاتی طور پر بھی تمام تعریفوں کا مستحق ہے ذاتی استحقاق الحمد میں جو لام ہے اس سے مستفاد ہو رہا ہے جبکہ وصفی استحقاق علی ما انعم سے مستفاد ہو رہا ہے کیونکہ مصنف نے یہاں پر انعام کو صراحۃً محمود علیہ بنایا ہے۔

عبارت :وقدم الحمد لاقتضاءِ المقام مزید اهتمامٍ به وان کان ذکر الله اهمَّ فی نفسه علیٰ انَّ صاحبَ الکشاف قد صرح بان فیه ایضا دلالةً علی اختصاص الحمد به وانه به حقیق وبهذایظهر انَّ ما ذهب الیه

من ان اللام فی الحمد لتعریف الجنس دون الاستغراق لیس کما توھمه کثیرمن الناس مبنیّاعلی ان افعال العباد عندھم لیست مخلوقة الله تعالی فلایکون جمیع المحامد راجعة الیه بل علی ان الحمد من المصادر السّادة مسدّ الافعال واصله النصب و العدول الی الرفع للدلالةعلی الدوام والثبات والفعل انما یدل علی الحقیقة دون الاستغراق فکذامایَنوب منابه وفیه نظرٌلان لنائب مناب الفعل انما ھو المصدر النکرة مثل سلام علیك وحٍ لامانع من ان یدخل فیه اللام ویقصدبه الاستغراق فالاولی ان کونه للجنس مبنی علی انه المتبادر الی الفھم الشائع فی الاستعمال لاسیما فی المصادر وعندخفاءِ قرائن الاستغراق او علی ان اللام لا یفیدسوی التعریف والاسم لایدل الاعلی مسماہ فاذن لایکون ثمه استغراق۔

ترجمہ: اور مصنف علیہ الرحمۃ نے حمد کو مقام حمد کے اہتمام کی زیادتی کا تقاضا کرنے کی وجہ سے مقدم کیا اگر چہ فی نفسہ اللہ کا ذکر اھم ہے باوجود اس کے کہ صاحب کشاف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ الحمدللہ کہنے میں بھی حمد کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ اختصاص پر دلالت پائی جارہی ہے اور حمد کا وہی حقدار ہے اور اس سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ جس مؤقف کی طرف صاحب کشاف گئے ہیں یعنی الحمد میں اللام تعریف جنس کا ہے استغراق کا نہیں ہے اس کی بنیاد اس بات پر نہیں ہے جیسا کہ بہت سے لوگوں نے وہم کیا ہے کہ چونکہ بندوں کے افعال معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں تو تمام تعریفیں اس کی طرف راجع نہیں ہوں گی بلکہ صاحب کشاف کے مؤقف کی بنیاد اس بات پر کہ الحمد ان مصادر میں سے ہے جو کہ افعال کے قائم مقام ہیں اور اس کی اصل نصب ہے اور رفع کی طرف عدول دوام وثبات پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے اور فعل صرف حقیقت پر دلالت کرتا ہے استغراق پر نہیں تو اسی طرح جو اس کے قائم مقام ہوگا (یعنی مصدر الحمد) وہ بھی حقیقت پر دلالت کرے گا، اس دلیل میں نظر ہے کیونکہ جو مصدر فعل کے قائم مقام ہوتا ہے وہ مصدر نکرہ ہوتا ہے مثلاً سلام علیک اور اس وقت اس بات سے کوئی مانع نہیں ہے کہ اس پر الف لام داخل کیا جائے اور اس سے مراد استغراق لیا جائے ،تو اولیٰ یہ بات ہے کہ الف لام کا جنس کا ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ الف لام جنسی ہی متبادر الی الفہم ہے اور استعمال میں مشہور ہے خصوصاً مصادر میں اور اس وقت جبکہ قرائن استغراق بھی پوشدہ ہو یا یہ کہا جائے کہا الف لام صرف تعریف پر دلالت کرتا ہے اور اسم صرف اپنے مسمی پر دلالت کرتا ہے تو اس وقت یہاں استغراق مراد نہیں ہوگا۔

وضاحت:قوله:قدم الحمد لاقتضاء المقام۔

یہاں سے شارح کی غرض دو سوالوں کا جواب دینا ہے۔

سوال نمبر۱: ماتن کے لئے مناسب یہ تھا کہ للہ الحمد کہتے کیونکہ ذات مقدم ہوتی ہے اور وصف مؤخر ہوتا ہے؟

جواب: لفظ اللہ کو مقدم کرنے میں اقتضاء ذاتی ہے اور لفظ حمد کو مقدم کرنے میں اقتضاء مقامی ہے اور اقتضاء مقامی اقتضاء ذاتی پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ یہ علم بلاغت ہے جو کہ عبارت ہے مطابقۃ الکلام لمقتضی الحال والمقام اسی وجہ سے الحمد للہ کہا اور للہ الحمد نہیں کہا اگر چہ اللہ کا ذکر کرنا فی نفسہ اہم ہے۔

سوال نمبر۲: یہ مقام چونکہ مقام تخصیص ہے تو مناسب تھا کہ یوں کہتے للہ الحمد تاکہ تخصیص حمد حاصل ہو جاتی کیونکہ تقدیم ما حقہ التاخیر حصر اور اختصاص کا فائدہ دیتی ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ الحمد للہ کہنے میں بھی اختصاص ثابت ہے کیونکہ صاحب کشاف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ الحمد للہ کہنے میں بھی اختصاص حمد اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت ہے اور وہی حمد کا مقدار ہے لہذا اللہ الحمد کہنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

قولہ:وبھذا یظھر ان ماذھب الیہ

شارح کی غرض یہاں سے بعض لوگوں کے وہم کو دور کرنا مقصود ہے بعض لوگوں نے یہ وہم کیا تھا کہ کہ صاحب کشاف نے ''الحمد'' میں الف لام کو جنس کا اس لئے لیا ہے کیونکہ وہ معتزلی ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ بندے اپنے افعال اختیاریہ کے خود خالق ہیں لہذا ان افعال اختیاریہ پر جو حمد ہوگی وہ بندوں کی طرف لوٹے گی اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں لوٹے گی تو اگر الف لام استغراق کا لیتے تو اس کا عقیدہ ثابت نہ ہوتا کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوتا کہ افراد حمد میں سے ہر ہر فرد اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے غیر کی طرف راجع نہیں ہوتا اسی وجہ سے اس نے الف لام جنس کا لیا کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ جنس حمد اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے اور جنس حمد بعض افراد میں بھی پائی جاتی ہے تو معنی یہ ہوگا کہ جنس حمد جو افعال اختیاریہ کے غیر کے ضمن میں پائی جاتی ہے وہ راجع ہے اللہ تعالیٰ کی طرف تو اس کا عقیدہ ثابت ہو گیا۔

شارح نے اس کا رد یوں کیا کہ جب صاحب کشاف نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ الف لام جنس کا لینے کی صورت میں بھی جنس حمد کا اختصاص اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اور جنس کا اختصاص استغراق کے اختصاص کو مستلزم ہے تو اس صورت میں بھی اس کا عقیدہ ثابت نہیں ہوگا اور یہاں پر استلزام کا لفظ استعمال کیا گیا ہے کیونکہ اختصاص خاصہ سے ماخوذ ہے اور خاصہ کہتے ہیں مایوجد فیہ ولا یوجد فی غیرہ اور یہ اسی وقت ثابت ہوگا جب افراد حمد میں سے کوئی بھی فرد غیر اللہ میں نہ پایا جائے کیونکہ اگر کوئی فرد غیر اللہ میں پایا جائے گا تو جنس اس فرد کے ضمن میں پائی جائے گی تو جنس کا اختصاص فوت ہو جائے گا تو تمام افراد حمد اللہ تعالیٰ ہی کیلئے پائے جائیں گے اور یہی معنی استغراق کا ہے تو استلزام ثابت ہو گیا۔

قولہ:بل علی ان الحمد۔

یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے سوال یہ ہے کہ

سوال: جب الف لام جنس کا صاحب کشاف نے اپنا عقیدہ ثابت کرنے کے لئے نہیں لیا تو پھر جنس کا لینے کی اور کیا وجہ ہے؟

جواب: حمد ان مصادر میں سے ہے جو کہ افعال کے قائم مقام ہیں کیونکہ الحمدللہ کی اصل حمدت اللہ حمدا ہے تو یہاں پر حمدا مصدر منصوب ہے تو یہاں فعل کو حذف کر کے حمد مصدر کو اس کے قائم مقام کر دیا اور الحمدللہ ہو گیا تو نصب سے رفع کی طرف یعنی جملہ فعلیہ سے اسمیہ کی طرف عدول کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ جو فعلیہ سے معدول ہو وہ دوام وثبات پر دلالت کرتا ہے اس وجہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول کیا اور فعل چونکہ حقیقت (جنس) پر دلالت کرتا ہے استغراق پر دلالت نہیں کرتا لہذا جو اس کے قائم مقام ہوگا یعنی مصدر الحمد تو یہ بھی حقیقت پر دلالت کرے گا استغراق پر نہیں کرے گا۔

شارح کے اس قول والعدول الی الرفع سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ جملہ اسمیہ معدولہ من الفعلیہ ہی دوام اور ثبات پر دلالت کرے گا نہ کہ ہر جملہ اسمیہ دوام وثبات پر دلالت کرے گا جیسے زید قائم۔

قوله:وفيه نظر۔

اس نظر کا حاصل یہ ہے کہ جو مصدر فعل کے قائم مقام ہوتا ہے وہ مصدر نکرہ ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ یہاں مصدر حمدا فعل حمدت کے قائم مقام ہو لہذا اس پر الف لام داخل کیا جائے اور مراد استغراق لیا جائے تو وہ جنس کا نہیں ہوگا لہذا اوپر والی دلیل بیان کرنا درست نہیں؟

جواب: حمد مصدر نکرہ ہے جو فعل کے قائم مقام ہے اور بعد میں الف لام کو داخل کیا گیا تا کہ ابتداء صحیح ہو جائے لہذا یہ استغراق کا نہیں ہوگا۔

قوله : فاولى ان كونه للجنس مبنى على۔

شارح کہتے ہیں کہ الف لام جنس کا لینے کے بارے میں دلیل کے طور پر یہ کہنا سب سے بہتر ہے کہ الف لام جنسی متبادر الی الفہم ہے کیونکہ جنس کا وقوع قطعی ہے جو قلیل وکثیر دونوں میں پایا جاتا ہے جبکہ الف لام استغراقی کا وقوع غیر یقینی ہے کیونکہ وہ کثیر میں پایا جاتا ہے لہذا الف لام جنسی مراد لیا جائے جو کہ متبادر الی الفہم ہے، اگر کوئی یہ وہم پیدا کرے کہ مقام خطابی میں الف لام جنس کا مراد لینا ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ مقام خطابی میں متبادر الی الفہم لام استغراقی ہوگا تا کہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جنس حقیقت مستعملہ ہے اور استغراق مجاز متعارف ہے لہذا ترجیح حقیقت مستعملہ کو دی جائے گی یہی مراد شارح کے قول الشائع فی الاستعمال سے ہے، اور خصوصاً مصادر میں کیونکہ ان کو محض حدث کیلئے وضع کیا جاتا ہے یہ وحدت اور کثرت پر

دلالت نہیں کرتے ہیں لہذا الفظ مصادر سے جنس کا سمجھنا ذیادہ قوی ہے اور خصوصاً جبکہ استغراق کے قرینے بھی مخفی ہوں کیونکہ جنس کا اختصاص اولی ہے کیونکہ جنس واحد و جمیع دونوں کے اختصاص پر دلالت کرتی ہے جبکہ استغراق صرف جمع کے اختصاص پر دلالت کرتا ہے، یا لام کو جنس کا لینے کی یہ وجہ بیان کی جائے کہ لام تعریف پر دلالت کرتا ہے اور اسم اپنے مسمی پر دلالت کرتا ہے تو اگر مسمی سے مراد ماہیئت من حیث ہی لی جائے جیسا کہ مصدر میں ہوتا ہے تو یہ ماہیئت کے تعین کا فائدہ دے گا اور اگر مسمی سے مراد ماہیئت من حیث الوحدۃ ہو تو جیسا کہ اسم جنس میں ہوتا ہے تو واحد متعین ہو جائے گا تو جب الحمد للہ میں استغراق نہیں ہوگا نفس لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے تو اب استغراق پر محمول کرنا وہم ہے کیونکہ یہ حقیقت کو بغیر قرینہ مانعہ کے ترک کرنا ہے۔

عبارت :ومافی علی انعم مصدریّة لاموصولة لفسادة لفظاً ومعنی اما لفظافلاحتیاج الموصولة الی التقریر ای انعم به مع تعذره فی المعطوف علیه اعنی علّم لکون مالم نعلم مفعوله ومن زعم انّ التقدیروعلمه

علی ان مالم نعلم بدل من الضمیر المحذوف اوخبرمبتدأ محذوفٍ او نصب بتقدیر اعنی فقد تعسّف واما معنی فلان الحمدعلی الانعام الذی هو من اوصاف المنعم امکن من الحمدعلی نفس النعمة ولم یتعرض للمنعم به لقصورالعبارة عن الاحاطة به ولئلایتوهم اختصاصه بشئی ولیذهب نفس السّامع کل مذهب ممکنٍ۔

ترجمہ:علی ماانعم میں ما مصدریہ ہے موصولہ نہیں کیونکہ موصولہ لینے کی وجہ سے لفظا اور معنی فساد لازم آتا ہے بہرحال لفظا فسادتو اس طرح کہ موصولہ محذوف کامحتاج ہوتا ہے یعنی انعم بہ باوجوداس کے جس پرعطف کیا گیا ہے اس میں محذوف ماننامتعذر ہے یعنی علّم میں کیونکہ مالم نعلم اس کا مفعول موجود ہے اور جس نے یہ گمان کیا کہ تقدیری عبارت یوں ہوگی وعلمہ اس بناء پر کہ مالم نعلم ضمیر محذوف سے بدل ہو یا مبتدأ محذوف کی خبر ہو یا اعنی محذوف کی وجہ سے منصوب ہوتو اس نے غلط راستہ اختیار کیا اور بہرحال معنی خرابی اس طرح کہ اس انعام پرحمد کرنا جو کہ منعم کے اوصاف میں سے ہے زیادہ اقوی واشد ہے نفس نعمت پرحمد کرنے سے اور مصنف منعم بہ کے ذکر کرنے کے درپے نہیں ہوئے کیونکہ عبارت منعم بہ کے احاطہ کرنے سے قاصر ہے اور تاکہ حمد کی ایک شئی کے ساتھ نہ کہ دوسری شئی کے ساتھ اختصاص کا وہم نہ ہوجائے اور تاکہ سامع کا نفس ہر مذہب ممکن کی طرف چلا جائے۔

وضاحت: یہاں سے شارح کی غرض علی ماانعم میں ما کی تعیین کرنا اور بعض کا رد کرنا ہے۔

لفظ ما کی دواقسام ہیں:(۱)اسمیہ(۲)حرفیہ

پھراسمیہ کی چھ اقسام ہیں اور حرفیہ کی چار اقسام ہیں۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ مااسمیہ کی چھ اقسام یہ ہیں:(۱)موصولہ (۲)موصوفہ(۳)استفہامیہ(۴)منفیہ(۵)تامہ(۶)شرطیہ۔

اور ماحرفیہ کی درج ذیل چار اقسام ہیں:

(۱)نافیہ(۲)کافہ(۳)زائدہ(۴)مصدریہ۔تو اس طرح ما کی کل دس اقسام ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ یہاں ما سے مراد مصدریہ ہے موصولہ نہیں ہے کیونکہ اگر موصولہ مراد لیں تو دوخرابیاں لازم آتی ہیں ایک لفظا خرابی اور دوسری معنی خرابی لازم آتی ہے، بہرحال لفظا خرابی تو اسطرح لازم آتی ہے کہ انعم میں ایک ضمیر کا محذوف ماننا لازم آئے گا اور عبارت یوں بنے گی ماانعم بہ کیونکہ جب صلہ جملہ ہوتا ہے تو اس میں ضمیر عائد ہونا لازمی ہوتا ہے یہاں انعم میں اگر ضمیر محذوف مانیں تو علم مالم نعلم میں بھی ضمیر محذوف کو ماننا پڑے گا کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک حکم میں ہوتے ہیں حالانکہ علم میں ضمیر کو محذوف نہیں مان سکتے کیونکہ اس کا مفعول مالم نعلم پہلے سے موجود ہے اگر محذوف مانیں تو عبارت یوں بنے گی وعلمناہ من البیان مالم نعلم تو اس صورت میں علم فعل کے تین مفعول ہوجائیں گے حالانکہ علّم متعدی بدومفعول ہے لہذا جب معطوف میں (علم مالم نعلم) ضمیر کو محذوف ماننا متعذر ہے تو معطوف علیہ (انعم) میں بھی ضمیر محذف ماننا متعذر ہوگا لہذا یہاں پر ما موصولہ نہیں لے سکتے کیونکہ ضمیر عائد موجود نہیں ہے اور ما مصدریہ کی صورت میں یہ خرابی لازم نہیں آتی ہے۔

قولہ: ومن زعم ان التقدیر و علمہ

یہاں سے شارح لوگوں کے موٴقف کو بیان کرنے کے بعد ان کا رد کرتے ہیں بعض لوگوں نے یہ وہم کیا کہ ما کو موصولہ

مان سکتے ہیں وہ اس طرح کہ تقدیری عبارت یوں ہوگی وعلمہ اور مالم نعلم ضمیر محذوف سے بدل بنالیں یا مالم نعلم کو مبتدأ محذوف ھو کی خبر بنالیں یا مالم نعلم کو اعنی فعل مقدر کی وجہ سے منصوب مان لیں تو اس طرح کوئی تعذر لازم نہیں آئے گا۔

شارح ان کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ بلا وجہ غلط راستہ اپنانا ہے کیونکہ حذف ماننا خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کا ارتکاب وہاں پر کیا جاتا ہے جہاں اصل پر عمل کرنا متعذر ہو تو جب بغیر حذف کے اصل پر عمل کرنا ممکن ہے تو بلا وجہ محذوف عبارت نکالنے کی کیا ضرورت ہے۔

قوله: واما معنی فلان الحمد علی الانعام۔

شارح کہتے ہیں کہ معنی خرابی اس طرح لازم آتی ہے کہ اگر ما مصدریہ لیں تو حمد انعام پر ہوگی اور ما موصولہ لیں تو حمد نعمت پر ہوگی اور نعمت انعام کا اثر ہے اور حمد کرنا اس انعام پر جو کہ منعم کے اوصاف میں سے ہے زیادہ بہتر ہے اس حمد سے جو کہ نعمت پر ہوگی کیونکہ اوصاف ذات کے ساتھ دائمی ہوتے ہیں بخلاف نعمت کے، ما کی باقی اقسام مراد نہیں لے سکتے ان کی وجہ یہ ہے کہ ما نافیہ تو اس لئے نہیں لے سکتے کیونکہ معنی میں فساد لازم آتا ہے جو کہ ظاہر ہے اور ما منفیہ اس لئے نہیں لے سکتے کیونکہ وہ موصوف کا تقاضا کرتا ہے اور موصوف یہاں پر مذکور نہیں ہے اور ما تامہ اس لئے نہیں لے سکتے کیونکہ وہ ای شئی کے معنی میں ہوگا اور یہ معنی یہاں درست نہیں ہوگا اور ما استفہامیہ بھی فساد معنی کو درست نہیں کرسکتا اور زائدہ اور کافہ بھی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ یہ دونوں ''ان'' کے بعد آتے ہیں جو کہ یہاں پر موجود نہیں اور ما شرطیہ بھی نہیں لے سکتے کیونکہ ہو جزاء کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہاں پر موجود نہیں ہے۔

قوله:ولم یتعرض للمنعم به۔

شارح یہاں سے ماتن کی جانب سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: یہاں پر تین چیزیں ہیں (۱) مُنعِم (۲) منعَم علیہ (۳) منعَم بہ، منعم تو اللہ تعالیٰ ہے اور منعم علیھم مخلوق ہے اور منعم بہ غیر ظاہر ہے، تو ماتن نے منعم بہ کو ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: منعم بہ کو تین طریقوں میں کسی ایک طریقے سے ذکر کیا جاسکتا تھا (۱) تفصیل کے ساتھ (۲) اجمال کے ساتھ (۳) بعض کی تفصیل کے ساتھ، منعم کو تفصیل کے ساتھ ذکر کرنا ممکن نہیں کیونکہ ایسی کوئی عبارت ہی نہیں ہے جو کہ منعم بہ کا تفصیل کے ساتھ احاطہ کرسکے ماتن نے اس کی طرف اپنے قول لقصور العبارۃ عن الاحاطۃ بہ سے اشارہ کیا ہے کہ منعم بہ کو اجمالاً ذکر کرنا بھی ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں بعض کے ساتھ اختصاص لازم آتا ہے جو کہ ترجیح بلا مرجح ہے، اور بعض کو اجمالاً ذکر کرتے تو ذہن میں فقط اجمال کی طرف جاتا جمیع نِعَم کی طرف نہ جاتا، اور اس وجہ سے بھی منعم بہ کے ذکر کو ترک کیا تاکہ سامع کا نفس ہر مذہب ممکن کی طرف چلا جائے، اور اسی صورت میں ممکن تھا کہ منعم بہ کو ذکر نہ کیا جاتا۔

عبارت :ثم انه صرّح ببعض النعم ایماء الی اصول مایحتاج الیه فی بقاء النوع بیانه ان الانسان مدنی

بالطبع ای محتاج فی تعیّشه الی التمدن وهو اجتماعه مع بنی نوعه یتعاونون ویتشارکون فی تحصیل الغذاء واللباس والمسکن وغیرها وهذا موقوف علی ان یعرّف کل واحد صاحبه مافی ضمیره والاشارة لاتفی بالمعدوماتِ والمعقولات الصرفة وفی الکتابة مشقة فانعم الله تعالی علیهم بتعلیم البیان وهو المنطق الفصیح المعرب عما فی الضمیر ثم ان هذاالاجتماع انما ینتظم اذا کان بینهم معاملة وعدل یتفق الجمیع علیه لانَّ کل واحدٍ یشتهی مایحتاج الیه ویغضب ُعلی من یزاحمه فیقع الجور علی الغیر ویختل امرا لاجتماع والمعاملة والعدل لایتناول الجزئیات الغیر المحصورة بل لابدّلها قوانین کلیة وهی علم الشرائع ولابدلها من واضعٍ یقررها علی ماینبغی مصونة عن الخطاء وهوالشارع ثم الشارع لابدّ ان یمتاز باستحقاق الطاعة وهو انما یتقرر بایاتٍ تدلّ علی ان شریعته من عند ربّه تعالی وهی المعجزات واعلی معجزات نبیّنا علیه السلام القرأن الفارق بین الحق والباطل

ترجمہ: پھر ماتن علیہ الرحمۃ نے اس اصول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جس کی بقاء زندگی میں محتاجگی ہوتی ہے بعض نعمتوں کی صراحت کی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان مدنی بالطبع ہے یعنی اپنی زندگی گزارنے میں تمدن کا محتاج ہوتا ہے اور تمدن سے مراد بنی نوع انسان کے ساتھ ملکر رہنا اس حال میں کہ آپس میں غذاء لباس اور رہائش کے حصول میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے ہیں اور باہم شریک ہوتے ہیں اور یہ تعاون اس بات پر موقوف ہے کہ ہر شخص اپنے مافی ضمیر کا بیان اپنے ساتھی سے کر سکے اور اشارہ کرنا معدومات اور معقولات صرفہ میں کفایت نہیں کرتا اور کتابت میں مشقت ہے تو اللہ تعالیٰ نے انسانوں پر تعلیم بیان کے ذریعے انعام کیا اور بیان کہتے ہیں المنطق الفصیح المعرب عمافی الضمیر کو یعنی ایسا واضح کلام کرنا جو کہ مافی الضمیر کو بیان کر سکے پھر بے شک یہ اجتماعیت اسی وقت منظّم ہو سکتی ہے جب ان کے درمیان ایسا معاملہ اور عدل وانصاف ہو جس پر تمام لوگ متفق ہوں کیونکہ ہر شخص اسی چیز کی خواہش کرتا ہے جس کی اس کو محتاجگی ہو اور وہ اس پر غضبناک ہوتا ہے جو اس سے مزاحمت کرے تو غیر پر ظلم واقع ہوگا اور اجتماعیت اور معاملہ کے امر میں خلل پڑ جائے گا اور عدل جزئیات غیر معدودہ کو شامل نہیں ہوتا بلکہ اس کیلئے قوانین کلیہ کی ضرورت ہوگی اور وہ شریعت کا علم ہے اور علم شریعت کے لئے ایسے واضع کا ہونا ضروری ہے جو کہ ان قوانین کو اس انداز پر بنائے کہ وہ خطاء و غلطی سے محفوظ ہوں اور وہ واضع شارع علیہ السلام ہیں پھر شارع کیلئے ضروری ہے کہ وہ اطاعت و فرمانبرداری کے استحقاق میں ممتاز ہو اور وہ امتیاز ان نشانیوں سے ثابت ہوگا جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ شریعت اس کے رب تعالیٰ کی طرف سے ہے اور وہ نشانیاں معجزات ہیں اور ہمارے نبی علیہ السلام کا اعلیٰ معجزہ وہ قرآن ہے جو کہ حق اور باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہے۔

وضاحت:ثم انہ صرح ببعض النعم۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال جواب دینا مقصود ہے۔

سوال: ماتن علیہ الرحمۃ نے چار نعمتوں کو ذکر کرنے میں خاص کیونکہ کیا (۱) تعلیم البیان (۲) اعطاء حکمۃ (۳) بعثت الرسول (۴) فصل خطاب۔

جواب: پہلی نعمت بیان تعلیم کو اس لئے خاص کیا کیونکہ انسان مدنی بالطبع ہے اور زندگی کی بقاء میں بنی نوع کے ساتھ اجتماعیت کا محتاج ہے اور یہ اجتماعیت اس بات پر موقوف ہے کہ وہ اپنے مافی الضمیر کو بیان کر سکے اور مافی الضمیر کو بیان کرنا تعلیم بیان پر موقوف ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کی بقیہ نعمتوں سے تعلیم بیان کو خاص کیا، کوئی شخص یہ کہہ سکتا تھا کہ اشارہ کے ذریعے بھی یہ معاملہ حل ہوسکتا تھا تو تعلیم بیان کی کیا حاجت تھی تو اس وہم کو دور کیا کہ معدومات اور جو محض عقلی چیزیں ہیں ان میں اشارہ کفایت نہیں کرتا جیسا کہ اجتماع نقیضیں اور ارتفاع نقیضین وغیرہ یہ اشارہ سے نہیں سمجھائی جاسکتی ہیں پھر کوئی کہہ سکتا تھا کہ معدومات اور معقولات صرفہ کو کتابت کے ذریعے بھی تو حل کیا جاسکتا تھا اس وہم کو دور کیا کہ کتابت میں بہت زیادہ مشقت ہے کیونکہ اس کیلئے کاغذ، قلم، دوات، سیاہی وغیرہ کی حاجت ہوتی جبکہ علم بیان میں ان چیزوں کی حاجت نہیں ہوتی۔

قولہ:ثم ان ھذا الاجتماع انما یتنظم۔

یہاں شارح باقی تینوں نعمتوں (یعنی اعطاء حکمۃ، بعثت رسول اور فصل خطاب) کو ذکر ساتھ خاص کرنے کی وجہ بتا رہے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان جب مدنی طبع ہے اور بنی نوع انسان کے ساتھ زندگی گزارنے کے لئے اجتماعیت کا محتاج ہے اور یہ اجتماعیت اسی صورت میں اچھے انداز سے اور منظّم طریقے سے چل سکتی ہے جب کہ انکے ایسے معاملات اور عدل ہو جس پر تمام متفق ہوں تا کہ ایک دوسرے پر ظلم واقع نہ ہو کیونکہ ہر شخص اسی کی خواہش کرتا ہے جسکی اس کو محتاجگی ہوتی ہے اور جو بھی اس کی مطلوبہ چیز کے حصول میں رکاوٹ بنتا ہے یہ اس کی مزاحمت کرتا ہے لہذا جب اجتماعیت عدل وانصاف پر موقوف ہے اور عدل جزئیات غیر محصورہ کو شامل نہیں ہوسکتا لہذا اس کیلئے ایسے قوانین کلیہ کا ہونا ضروری ہے کہ جو تمام جزئیات پر منطبق ہوں اور وہ قوانین کلیہ علم شریعت ہے پھر ان قوانین کلیہ کیلئے ایک مقنن اور واضع کا ہونا ضروری ہے تا کہ وہ ان کو وضع کرے اور وہ واضع اور مقنن حقیقی اللہ تعالیٰ ہے تو جب مقنن حقیقی اور مخلوق کے درمیان بہت دوری تھی لہذا اس کے لئے ایک واسطہ کی حاجت ہوئی جس کا تعلق من وجہ مقنن حقیقی اللہ تعالیٰ سے ہو اور من وجہ تعلق مخلوق سے ہو اور وہ نبی علیہ الصلوۃ والسلام کی ذات مبارکہ ہے اور نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تمام صفات میں سے ہر صفت میں کثیر منافع تھے لیکن اس صفت (اعطاء حکمۃ) میں منافع کثیر ہیں اسی وجہ سے مصنف نے ذکر میں اس کو خاص کیا جو کہ عبارت ہے شریعت سے پھر مقنن کے لئے ضروری ہے کہ وہ خطاء سے

بھی محفوظ ہو ورنہ عدل وانصاف کی بقاء میں وہ کفایت نہیں کرے گا، دوسری بات یہ ہے کہ قانون کو وضع کرنے سے اس کی غرض تمام لوگوں کو فائدہ پہنچانا مقصود ہو ورنہ عموم کا فائدہ نہیں ہوگا، اور تیسری بات یہ کہ وہ مقنن اس بات میں ممتاز ہو کہ صرف وہی اطاعت وفرمانبرداری کا مستحق ہے تا کہ لوگ جان لیں اوران قوانین کی اتباع کریں جن کو اس نے وضع کیا ہے، اور یہ امتیاز ایسی علامات سے ثابت ہوتا ہے جو اس بات پر دلالت کریں کہ یہ قانون اس مقنن کا وضع کردہ ہے لہذا یہاں پر ایسی علامات کا پایا جانا ضروری ہے جو کہ اس بات پر دلالت کریں کہ یہ شریعت اس کے رب کی طرف سے ہے اور وہ علامات نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے معجزات ہیں اور نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اعلیٰ معجزہ وہ قرآن پاک ہے جو کہ حق وباطل کے درمیان فرق کرنے والا ہے اسی وجہ سے ماتن نے معجزہ فصل خطاب کو ذکر میں خاص کیا ہے۔

عبارت:فقوله وعلم من عطف الخاص على العام رعاية لبراعة الاستهلال وتنبيها على جلالة نعمة

البیان کما اشیر الیه بقوله تعالی خلق الانسان علمه البیان۔ومن البیان بیان لقوله مالم نعلم قدم علیه رعایة للسجع۔ ترجمہ: اور علم کا انعم پر عطف ہے براعت استہلال کی رعایت کرتے ہوئے اور نعمت بیان کی عظمت پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ خاص کا عطف عام پر ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے قول خلق الانسان علمه البیان سے اشارہ کیا گیا ہے اور من البیان اس کے قول مالم نعلم کا بیان ہے من البیان کو مالم نعلم پر رعایۃ سجع کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے۔

وضاحت: قوله.من عطف الخاص علی العام۔

شارح کی غرض یہاں اس عبارت سے ماتن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: علم من البیان کا علی ما انعم کے بعد ذکر کرنا مستدرک ہے کیونکہ تعلم البیان انعام میں داخل ہے لہذا اس کو دوبارہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ تعلم البیان اگر چہ انعام میں داخل تھا لیکن اس کو دو وجوہات کی بناء پر ذکر کیا گیا ہے (۱) براعت استہلال کی وجہ سے (۲) نعمت بیان کی عظمت پر تنبیہ کرنے کی وجہ سے، براعت استہلال کہتے ہیں کہ مقدمہ میں کچھ ایسے الفاظ ذکر کرنا جو کہ مقصود کی طرف اشارہ کرتے ہیں چونکہ یہاں پر علم بیان کو بھی آگے بیان کیا گیا ہے لہذا ابتداء میں علم من البیان ذکر کے اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور دوسرا نعمت بیان کی عظمت پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسا کہ وہ عطف الخاص علی العام میں ایک نکتہ ہوتا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ جب عام کے بعد خاص کو ذکر کیا جائے تو اس میں خاص کی عظمت اور اس کے ذی شان ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور علم بیان عظیم نعمت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب انسان کی تخلیق کا ذکر کیا یعنی خلق لانسان تو اس کے فوراً بعد نعمت بیان کا بھی ذکر کیا اور فرمایا علمه البیان تو معلوم ہوا کہ علم بیان بہت بڑی نعمت ہے۔

قوله: قدم علیه رعایة للسجع۔

شارح کی غرض یہاں سے بھی ماتن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: ماتن کا قول من البیان یہ مالم نعلم کا بیان ہے اور مالم نعلم مبیَّن ہے تو بیان کو مبین پر مقدم کیوں کیا حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ مبین مقدم ہوتا ہے اور بیان مؤخر ہوتا ہے اور یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے؟

جواب: ماتن نے من البیان کو مالم نعلم پر رعایت سجع کی وجہ سے مقدم کیا ہے سجع کا لغوی معنی کبوتر کی آواز ہے اور اصطلاح میں مراد کسی کلام کے آخری حرف کا ایک جیسا ہونا جیسا کہ یہاں پہلے عبارت ہے علی ما انعم اس کے بعد ہے وعلم من البیان مالم نعلم تو اس طرح تینوں کے آخر میں میم آرہا ہے یہی رعایت سجع ہے، اگر کوئی یہ وہم کرے کہ جس طرح رعایت سجع اس طریقے پر حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح اگر مبین کو مقدم کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا مالم نعلم من البیان علم تو پھر بھی سجع حاصل ہو جاتی ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود یہاں پر عبارت کی درستگی ہے محض رعایت سجع کا حصول نہیں ہے کہ وہ کسی بھی طریقے سے حاصل ہو جائے اور اس صورت مذکورہ میں معمول (مالم نعلم) کا عامل (علم) پر مقدم کرنا بھی لازم آتا ہے اور یہاں اس کی تقدیم کی کوئی وجہ خاص بھی نہیں ہے، لہذا اس صورت میں کوئی خوبی نہیں ہے۔

عبارت:والصلوة علی سیدنا محمدٍ خیر من نطق بالصواب دعاء للشارع المقنن للقوانین الکلیة التی

ھی علم الشرائع وافضل من اوتی الحکمۃ اشارۃ الی القوانین لان الحکمۃ ھی علم الشرائع علی مافسّر فی الکشاف ولفظ اوتی تنبیہ علی انہ من عند ربّہ لا من عند نفسہ وترك الفاعل لان ھذا الفصل لایصلح الا للہ وفصل الخطاب اشارۃ الی المعجزۃ لان الفصل التمییز ویقال للکلام البین فصْل بمعنی مفصول ففصل الخطاب البین من الکلام الملخص الذی یتبینہ من یخاطب نہ ولایلتبسُ علیہ او بمعنی فاصلٍ ای الفاصل من الخطاب الّذی یفصل بین الحق والباطل والصّواب والخطأ ثم دعالمن عان والشاع فی تنقیدالاحکام وتبلیغھا الی العباد بقولہ وعلی اٰلہ اصلہ اھل بدلالۃ اھیْل خُصَّ استعمالہ فی الاشراف ومن لہٗ خطرٌ وعن الکسائی سمعتُ اعرابیّافصیحایقول اھل واھیل واٰل واُویل الاطھار جمع طاھرٍ کصاحب واصحاب وصحابتہٖ الاخیار جمع خیّرٍ بالتشدید۔

ترجمہ: اور درود نازل ہوں ہمارے سردار حضرت محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر جوان لوگوں میں سے سب سے بہتر ہیں جو درست بات کہنے والے ہیں یہ دعا ہے شارع علیہ السلام کے لئے جو کہ ان قوانین کلیہ کے واضع ہیں جو کہ علم شریعت ہے اوران لوگوں میں افضل ترین ہیں جن کو حکمت دی گئی ہے (یہ) قوانین کی طرف اشارہ ہے کیونکہ حکمت وہ علم شریعت ہے اس دلیل کی بناء پر جو کہ تفسیر کشاف میں بیان کیا گیا ہے اور لفظ اوتی اس بات پر تنبیہ ہے کہ یہ علم شریعت اس کے رب کی طرف سے ہے اپنی طرف سے نہیں ہے اور فاعل کو اس لئے ترک کیا گیا ہے کہ یہ ایسا فعل ہے جو سواء اللہ تعالیٰ کے کسی کی صلاحیت نہیں رکھتا ،اور فصل خطاب معجزہ کی طرف اشارہ ہے اس لئے کہ فصل کا معنی امتیاز کرنا اور یہ واضح کلام کو کہا جاتا ہے فصل بمعنی مفصول ہو تو معنی یہ ہوگا فصل خطاب وہ واضح کلام جس کو ہر شخص سمجھ جائے جس سے خطاب کیا جائے اور اس پر وہ کلام ملتبس نہ ہو، یا فصل بمعنی فاصل ہے یعنی وہ کلام جو کہ حق و باطل ، درست وغلط کے درمیان فیصلہ کرنے والا ہے، پھر ماتن علیہ الرحمۃ نے دعا دی ان لوگوں کو جنہوں نے احکام کے نفاذ میں اور احکام کو بندوں تک پہنچانے میں شارع علیہ السلام کے ساتھ تعاون کیا ، اپنے اس قول کے ساتھ وعلی آلہ اوران کی آل پر آل کی اصل اھل ہے اھیل کی دلیل سے اس کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں میں خاص کر دیا گیا ہے اور کسائی سے منقول ہے کہ میں نے ایک فصیح اعرابی کو یہ کہتے ہوئے سنا اھل واھیل آل واویل الاطھار طاہر کی جمع ہے جیسا کہ اصحاب صاحب کی جمع ہے، اوراس کے چنے ہوئے نیک صحابہ پر، اخیار خیّر بالتشدید کی جمع ہے۔

وضاحت:قولہ . والصلوۃ علی سیدنا محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

پہلے جملے میں ثناء باری کا بیان تھا اوراس جملہ میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ثناء کا بیان ہے اسی مناسبت کی وجہ سے جملہ حمدیہ پر عطف کیا گیا ہے، صلوۃ صلی سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی دعاء کے ہیں، جیسا کہ حدیث میں ''اذا

دعی احد کم الی طعام فلیجب فان کان مفطرافلیطعم وان کان صائما فلیصل ''میں فلیصل " فلید ع'' کے معنی میں ہے اسی طرح آیت''وصل علیهم ان صلاتك سكن لهم ''میں صل''ادع'' کے معنی میں ہے پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعا ارکان مخصوصہ کا جزء ہے لہذا جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہے، بعض حضرات نے کہا کہ نسبت کے اختلاف سے صلوۃ کے معنی مختلف ہو جاتے ہیں چنانچہ صلوۃ باری تعالیٰ سے رحمت کے معنی مراد ہوتے ہیں اور صلوۃ ملائکہ سے استغفار کے معنی مراد ہوتے ہیں اور صلاۃ مؤمنین سے طلب رحمت اور دعا کے معنی مراد ہوتے ہیں اور صلاۃ طیور سے تسبیح کے معنی مراد ہوتے ہیں۔

سید کے معنی سردار ہیں من نطق بالصواب اور من اوتی الحکمۃ سے مراد انبیاء کرام علیہم السلام ہیں اس لئے کہ انبیاء ناطق بالصواب ہی ہوتے ہیں اور ان کو شریعت کا علم بھی دیا جاتا ہے۔

قوله: اشارة الى قوانين۔

شارح کی غرض یہاں سے صفت نطق بالصواب اور ایتاء حکمت کو ذکر سے ساتھ خاص کرنے کی وجہ بیان کرنا ہے وہ یہ ہے کہ یہ دونوں شرائع اور احکام کے علم سے عبارت ہیں جو کہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مبارکہ ہے اور اس صفت میں ہمارے لئے بہت سے منافع ہیں اس لئے ذکر کے ساتھ اس صفت کو خاص کیا گیا ہے، دوسری غرض ایک وہم کو دور کرنا ہے کہ کہیں حکمت سے مراد علم فلاسفہ تو نہیں ہے جو کہ عبارت ہے''العلم باحوال اعيان الموجودات الخارجية على ما هي عليه في النفس الامر ''اس کا حاصل دفع ظاہر ہے، اور ما فسر فی الکشاف سے شارح نے جو حکمت کا معنی مراد لیا ہے اس پر تائید پیش کر رہے ہیں کہ صاحب کشاف نے بھی تفسیر کشاف میں حکمت کا یہی معنی بیان کیا ہے کہ حکمت سے مراد علم شریعت ہے۔

قوله:ولفظ اوتى تنبيه۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال صیغہ میں اصل فعل معلوم ہوتا ہے تو ماتن علیہ الرحمۃ نے مجہول کا صیغہ کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ اپنے قول ترک الفاعل سے کہ یہ فعل صرف اللہ تعالیٰ ہی کیلئے صلاحیت رکھتا ہے ،اور مجہول کا صیغہ ذکر کرنے میں اس فعل کی اللہ تعالیٰ سے ساتھ تخصیص حاصل ہو جاتی ہے اور غیر اس فعل کیلئے صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ نکتہ فاعل کے ذکر سے حاصل نہیں ہوتا تھا یہی وجہ ہے کہ ماتن نے مجہول کا صیغہ ذکر کیا تا کہ یہ نکتہ حاصل جائے۔

قوله:وفصل الخطاب اشارة الى المعجزة۔

اس عبارت سے شارح کی **چند اغراض** ہیں''**اول**'' ماتن کے قول وفصل الخطاب کے مصداق کو معین کرنا''**ثانی**''اس

صفت کو نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ذکر میں خاص کرنے کی وجہ کو بیان کرنا '' **ثالث** '' ماتن کے قول وفصل الخطاب کے مصداق کی تعیین پر دلیل قائم کرنا '' **رابع** '' فصل خطاب کا لغوی معنی بیان کرنا '' **خامس** '' سوال کا جواب دینا '' **سادس** '' فصل مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے اور یہاں پر کونسا معنی مراد ہے '' **سابع** '' اس اضافت کو متعین کرنا کہ فصل کی خطاب کی طرف اضافت کس قبیل سے ہے۔

جب شارح نے کہا اشارۃ الی المعجز ہ تو مقصود اول حاصل ہو گیا اور مصداق کو متعین کرنا اس اعتبار سے کہ فصل سے مراد معجز ہ ہے اور المعجز ہ میں الف لام عہد کا ہے اور معہود بہ معجزہ کاملہ ہے جو کہ قرآن مجید ہے اور اس سے مقصد ثانی بھی حاصل ہو گیا اور اس صفت کو ذکر میں خاص کرنا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صفت میں ہمارے لئے بہت سے فوائد موجود ہیں کیونکہ جب فصل خطاب سے مراد معجزہ ہے اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ یہ قانون آپ علیہ الصلوۃ السلام کے رب کی طرف سے ہے خود کا بنایا ہوا نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ یہ قانون ہر خطاء اور غلطی سے محفوظ ہے لہذا اس کی پیروی کرنا واجب ہے اور اسی کی اتباع میں نوع انسان کی بقاء ہے، اور یہ تمام باتیں اس صفت سے حاصل ہوئی، اسی وجہ سے ماتن نے اس صفت کو ذکر کے ساتھ خاص کیا اور جب شارح نے کہا کہ فصل کا معنی تمیز ہے تو اس سے مقصد ثالث اور رابع حاصل ہو گیا، مقصد ثالث تو اس لئے حاصل ہوا کہ فصل کا معنی تمیز ہے اور تمیز صرف واضح کلام ہی ہوسکتا ہے اور واضح کلام وہ صرف قرآن پاک اور قرآن پاک معجزہ کاملہ ہے تو معلوم ہوا کہ فصل خطاب کا مصداق معجزہ کاملہ ہے، اور مقصد رابع بھی حاصل ہو گیا وہ اس طرح کہ فصل کا لغوی معنی تمیز ہے اور یہی مقصد رابع تھا، جب شارح نے کہا الکلام البین فصل تو مقصد خامس بھی حاصل ہو گیا جو کہ ایک سوال کا جواب دینا مقصود تھا۔

سوال: خطاب لغت میں کہتے ہیں متکلم کا کلام کو غیر کی طرف متوجہ کرنا لہذا یہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ کیسے بن سکتی ہے حالانکہ ماتن یہاں پر نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور یہ بھی وہم ہے کہ خطاب ایتائے صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ خطاب امور معنویہ میں سے ہے تو ماتن کا قول وافضل من اوتی الحکمۃ وفصل الخطاب کس طرح درست ہوسکتا ہے؟

جواب: تو شارح اس کا جواب یقال للکلام البین سے دیا کہ یہ سوال اس وقت ہوسکتا تھا اگر خطاب کا لغوی معنی مراد ہوتا حالانکہ یہاں پر لغوی معنی مراد نہیں ہے کیونکہ خطاب سے مراد وہ کلام ہے جس سے خطاب کیا جائے، اور وہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ ہے اور ایتاء کی بھی صلاحیت رکھتا ہے، جب شارح نے کہا الفصل بمعنی مفصول ہے تو مقصد سادس بھی حاصل ہو گیا اور وہ یہ کہ مصدر یہاں پر کس معنی میں ہے تو کہا کہ وہ مفعول کے معنی میں ہے یا فاعل کے معنی میں ہے، جب شارح نے البین من الکلام الخ کہا تو معلوم ہوا کہ یہاں فصل الخطاب کی اضافت اضافت بیانیہ ہے جس سے ایک سوال بھی

دور ہو گیا کہ فصل لغت میں قطع اور تمیز کو کہتے ہیں اور یہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ نہیں بن سکتی تو شارح نے اس اعتراض کو دور کیا کہ یہاں پر مراد اضافت بیانیہ ہے اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ بیان اور مبین ایک معنی میں ہوتے ہیں اور خطاب کا معنی جبکہ یہاں پر کلام بین ہے تو فصل کا معنی بھی کلام بین ہوگا اور کلام بین یہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ ہے لہذا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

قوله: الذی یفصل بین الحق والباطل

بعض لوگوں نے حق و باطل اور صواب وخطاء کے درمیان فرق بیان کیا ہے، انہوں نے کہا کہ حق اور باطل اعتقادات میں استعمال ہوتے ہیں، جبکہ صواب اور خطاء عملیات میں استعمال ہوتے ہیں، اور حق عبارت ہے" التصدیق علی الکلام مطابق مع الواقع "اور باطل عبارت ہے" التصدیق علی کلام غیر مطابق مع الواقع "اور صواب عبارت ہے مطابقت سے اور خطاء عدم مطابقت سے عبارت ہے، بعض لوگوں نے یہ فرق بیان کیا کہ حق عبارت ہے" مطابقة الحکایة مع المحکی عنه "سے جبکہ باطل عبارت ہے" عدم المطابقة الحکایة مع المحکی عنه "سے، اور صواب" مطابقة المحکی عنه مع الحکایة "سے عبارت ہے جبکہ خطاء" عدم المطابقة المحکی عنه مع الحکایة "سے عبارت ہے اور صدق اور کذب اقوال میں استعمال ہوتے ہیں اور بعض لوگوں نے صواب کی یہ بھی تعریف کی ہے" هو الایصال الی الحق "اور خطاء کی یہ تعریف کی ہے" عدم الایصال الی الحق "۔

قوله: ثم دعا لمن عاون الشارع۔

شارح یہاں سے ماتن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: ماتن کا آل واصحاب پر صلاۃ بھیجنے میں مشغول ہونا یہ اشتغال لا یعنی ہے جو کہ درست نہیں ہے کیونکہ ماتن کا مقصد اصلی تو فنون ثلاثہ کے مسائل کو جمع کرنا تھا؟

جواب: ماتن علیہ الرحمۃ نے آل واصحاب پر صلاۃ اس لئے بھیجی کیونکہ وہ ان احکام کے نفاذ اور بندوں تک پہنچانے میں نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مددگار رہیں، اور یہ قوانین شرعیہ ہم تک ان کی کوشش سے پہنچے ہیں انہوں نے ان قوانین کو ہم تک پہنچانے میں اپنی جانوں، اولادوں اور مالوں کی قربانی دی ہے اور ہم پر احسان کیا اور یہ انعام ہے تو ہم اس احسان کے بدلے میں ان کیلئے دعاء خیر کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے صلوۃ علیھم کہا ہے۔

قوله:اصله اهل۔

شارح کی اس عبارت سے لے کر آنے والے متن تک چند اغراض ہیں۔

پہلی غرض یہ ہے کہ آل کی اصل کو اور **دوسری غرض** اس اصل پر دلیل بیان کرنا ہے **تیسری غرض** آل کی اصل میں اختلاف کو بیان کرنا اور اس کے مصداق کو بیان کرنا ہے جب شارح نے کہا کہ آل کی اصل اھل ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اس کی تصغیر اھیل آتی ہے اور اھیل اھل کی تصغیر ہے تو معلوم ہو کہ اس کی اصل اھل ہے کیونکہ تصغیر شئی کو اس کی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے، تو معلوم ہوا کہ آل کی اصل اھل ہے، پھر خلاف قیاس ھاء کو ہمزہ سے تبدیل کر دیا، دو ہمزے جمع ہوئے پہلا مفتوح ہے دوسرا ساکن ہے لہذا دوسرے کو ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا یہ آل ہو گیا، تو اس عبارت سے پہلے دو مقصد حاصل ہو گئے۔

جب شارح نے کہا خص استعمالہ الخ تو اس سے تیسرا مقصد حاصل ہو گیا کہ اس کا مصداق متعین ہو گیا، آل کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں کیلئے ہوتا ہے ان کی شرافت وعظمت دنیاوی اعتبار سے ہو جیسے آل فرعون یا اخروی اعتبار سے ہو جیسے آل محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور آل ابراھیم علیہ السلام۔

جب شارح نے کہا وعند الکسائی الخ تو اس سے چوتھا مقصد حاصل ہو گیا اس کی اصل میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ آل کی اصل اول ہے تو واؤ کو ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا گیا تو یہ آل ہو گیا اور اھیل آل کی تصغیر نہیں ہے بلکہ اھیل اھل کی تصغیر ہے جبکہ آل کی تصغیر اویل ہے لہذا ان کے نزدیک آل اور اھل کے درمیان تغایر ہے، ان بعض کے نزدیک آل کو ذی اشراف میں استعمال کیا جاتا ہے وہ شرافت دنیاوی یا اخروی ہو جبکہ اھل کو ذلیل لوگوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، بعض نے آل اور اھل میں یہ فرق بھی بیان کیا ہے کہ اھل کا استعمال ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے ہوتا ہے اور آل کا استعمال صرف ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے، بعض نے تیسرا فرق یہ بھی بیان کیا ہے کہ آل کا استعمال صرف مذکر کے لئے ہوتا ہے اور اھل کا استعمال مذکر ومؤنث دونوں کے لئے ہوتا ہے آل کی مراد میں قدرے اختلاف ہے، چنانچہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک آلِ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے مراد وہ لوگوں ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے خمس مقرر ہے، اور روافض نے کہا کہ آل محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے مراد فاطمہ، علی، اور حسنین رضی اللہ تعالیٰ عنھم ہیں اور اہل سنت کے نزدیک آپ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہے اور بعض نے کہا کہ ہر مؤمن متقی آپ کی آل ہے۔

قولہ:جمع طاھر۔

شارح کی غرض عبارت سے تحقیق صرفی بیان کرنا اور بعض لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے، اسلئے کہ بعض نے کہا کہ اطہار طاہر کی جمع نہیں ہے کیونکہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر نہیں آتی ہے اور اسی طرح اصحاب صاحب کی جمع نہیں ہے بلکہ اصحاب صَحِب کی جمع ہے شارح کے نزدیک فاعل کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے اسی وجہ سے انہوں نے کہا کہ اطہار طاہر کی جمع ہے جیسا کہ اصحاب صاحب کی جمع ہے، اور حق بات وہ ہے جو شرح کشاف میں ذکر کی گئی کہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر ثابت نہیں

حتیٰ کہ اصحاب صحب کی جمع ہے جو کہ صاحب کا مخفف ہے جیسا کہ نمر کی جمع انمار ہے، اور صحب بالسکون اسم جمع ہے جیسا کہ نہر کی جمع انہار ہے۔

قوله:وصحبته الاخیار جمع خیر بالتشدید۔

صحابی کی تعریف میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ صحابی سے مراد وہ شخص ہے جس نے لمبا عرصہ مسلمان ہونے کی حالت میں نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ گزارہ ہو، بعض نے کہا کہ صحابی سے مراد وہ شخص ہے جس نے نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا اور اسلام قبول کیا اور ایمان پر ہی اس کی موت ہوئی ہو، لفظ صحابہ اصحاب سے اخص ہے کیونکہ یہ اکثر نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اصحاب میں استعمال ہوا ہے تو یہ علم کی مثل ہو گیا بخلاف اصحاب کے کہ یہ مطلق ساتھی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، شارح نے کہا کہ اخیار یہ خیّر بالتشدید کی جمع ہے مقصود امور ثلاثہ کو دفع کرنا ہے، پہلی بات یہ ہے کہ اخیار خیر کی ہے جو کہ اسم تفضیل ہے اور اسم تفضیل مفضل علیہ کا تقاضا کرتا ہے اگر صحابہ کو مفضل علیہ بنائیں تو خیر الشئی علیہ نفسہ لازم آتا ہے اور اگر غیر صحابہ ہوں تو خیریت میں نفس شرکت مع الغیر لازم آتی ہے جو کہ درست نہیں ہے امر ثانی یہ ہے کہ خیر جمال ظاہری میں استعمال ہوتا ہے اور یہ صفت کمال نہیں ہے بلکہ جمال باطنی صفت کمال ہے امر ثالث یہ ہے کہ اسم تفضیل کی مکسر نہیں آتی، تو شارح نے ان تینوں باتوں کا جواب دیا کہ اخیار یہ خیر بالتخفیف کی جمع نہیں ہے بلکہ خیّر بالتشدید کی جمع ہے لہذا یہ تینوں امر لازم نہیں آئیں گے، علامہ دسوقی نے ذکر کیا کہ خیر بالتشدید اصلاح اور دین میں استعمال ہوتا ہے جبکہ خیر مخفف حسن و جمال میں استعمال ہوتا ہے، اور خیر مشدد مراد اس لئے کیونکہ مقصود یہاں پر آل اور اصحاب کی مدح بیان کرنی ہے یہ اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ خیر مشدد مراد لیا جائے جو کہ دین اور اصلاح میں استعمال ہوتا ہے۔

عبارت:اما بعد فلما كان اصله مهمايكن من شئی بعد الحمد والثناء فوقعت كلمة اماموقع اسم هو

المبتدأ وفعل ھوالشرط وتضمنت معناھما فلتضمّنھا معنی الشرط لزمتھا الفاء اللازمة للشرط غالباً ولتضمنھا معنی الابتداء لزمھا لصوق الاسم اللازم للمبتدأقضاءً لحقّ ما کان وابقاءً لہ بقدر الامکان وسیجی لھذا زیادة تحقیق فی احوال متعلقات الفعل ولما ظرف بمعنی اذاتستعمل استعمال الشرط یلیہ فعل ماض لفظاً او معنیً قال سیبویہ لمّا لوقوع امر لوقوع غیرہ وانما یکون مثل لوفتوھم منہ بعضھم انہ حرف شرط کلو اَلّا انَّ لولانتفاءِ الثانی لانتفاءِ الاوَّل ولما لثبوت الثانی لثبوتِ الاول والوجہ ماتقدم۔

ترجمہ: اما جب ہے اس کی اصل ترکیب مہما یکن من شیء بعد الحمد والثناء ہے تو کلمہ لو اس اسم کی جگہ پر واقع ہے جو کہ مبتداء ہے اور اس فعل کی جگہ پر واقع ہے جو کہ شرط ہے اور اما ان دونوں کے معنی کو شامل ہے، تو اما کے شرط کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے فاء اس کو لازم ہوئی جو کہ اکثر طور پر شرط کی جزء کو لازم ہوتی ہے، اور اما کے ابتداء کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے لصوق الاسم اس کو لازم ہوا جو کہ مبتداء کا لازم ہے اس حق کو اداء کرتے ہوئے جو کہ تھا اور بقدر الامکان اس کو باقی رکھتے ہوئے، اور عنقریب اس کی زیادہ تحقیق احوال متعلقات فعل میں آئے گی، اور لما ظرف ہے جو کہ اذا کے معنی میں ہے اس کا استعمال شرط کے استعمال کی طرح ہے اس کے ساتھ فعل ماضی لفظا یا معنًی ملا ہوا ہو، سیبویہ نے کہا کہ لما غیر کے وقوع کی وجہ سے امر کے وقوع کیلئے آتا ہے اور بلاشک یہ لو کی مثل ہے تو سیبویہ کے اس قول سے بعض لوگوں کو وہم ہوا کہ لما لو کی طرح حرف شرط ہے مگر یہ کہ لو انتفاء اول کی وجہ سے انتفاء ثانی کے لئے آتا ہے جبکہ لما ثبوت اول کی وجہ سے ثبوت ثانی کے لئے آتا ہے اور وجہ حسن وہی ہے جو پہلے گزر گئی۔

وضاحت: قولہ: اما بعد فلما کان۔

ماتن علیہ الرحمۃ کی غرض اس عبارت سے لیکر الفت مختصرا تک اس فن میں وجہ تصنیف کو بیان کرنا ہے۔

لفظ امــا کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں: (۱) اما اصل میں ان ما تھا نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا (۲) اما اصل میں مئما تھا میم اول اور ہمزہ کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا (۳) اما اصل میں مھما تھا میم اول اور ھاء کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا اور ھاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا (۴) اما اپنی اصل پر ہی ہے۔

لفظ اما تین معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے (۱) تاکید کیلئے مثلاً "اما خالد فذاھب" اس کے معنی میں "مھما یکن من شیء فخالد ذاھب" (۲) شرط کیلئے مثلاً "اما بکر فذاھب" میں ذھابِ بکر کو کسی بھی شیء کے موجود ہونے پر معلق کیا گیا ہے اور اس معلق کرنے کا نام ہی شرط ہے (۳) تفصیل کے لئے آتا ہے مثلاً اما الذین آمنوا فیعملون انہ الحق من ربھم یہاں ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت میں لفظ اما اپنے مابعد کو ماقبل سے تاکید کے ساتھ جدا کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔

قولہ: اصلہ مھما یکن من شیء بعد الحمد و الثناء۔

شارح کی اس عبارت سے لیکر ماتن کے قول علم البلاغۃ تک چند اغراض ہیں، **پہلی غرض** تو یہ ہے کہ اما بعد کی اصل کو بیان کرنا چاہتے ہیں، تو شارح نے کہا کہ اس کی اصل مھما یکن من شیء بعد الحمد والثناء ہے تو مقصد اول حاصل ہوگیا، اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اما اپنی اصل پر ہی ہے اس کو کسی سے منقول کر کے استعمال نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ بعض نے کہا کہ اس کی اصل مہما تھا، **دوسری غرض** بعد کا مبنی علی الضم ہونے کی وجہ بیان کرنی ہے، تو جب شارح نے بعد الحمد والثناء کہا تو مقصد ثانی حاصل ہوگیا اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ بعد ظروف میں سے ہے اس کا استعمال ظرف مکان کیلئے بھی ہوتا ہے اور ظرف زمان کے لئے بھی ہوتا ہے، اس کی تین حالتیں ہیں ایک تو یہ کہ اس کا مضاف الیہ مذکور ہو، دوم یہ کہ اس کا مضاف الیہ محذوف ہو اور نسیا منسیا ہو، سوم یہ کہ مضاف الیہ محذوف ہو مگر منوی ہو یعنی لفظوں میں اگرچہ محذوف ہو مگر دل و دماغ میں اس کا ارادہ کرلیا گیا ہو، پہلی دونوں صورتوں میں یہ معرب بحسب العوامل ہوتا ہے اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم اور یہاں پر اس کی تیسری صورت ہے اس وجہ سے یہ مبنی علی الضم ہے، **تیسری غرض** فلما کی فاء کو لانے کی وجہ اور نوعیت بیان کرنا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس جگہ کلمہ مہما مبتداء ہے اور اسم ہے کیونکہ مبتداء کیلئے اسمیت لازم ہے یعنی ہمیشہ اسم ہوتا ہے، فعل اور حرف متبداء نہیں ہوتے اور یکن یوجد کے معنی میں ہے اور فعل شرط ہے اور شرط کے جواب یعنی جزء پر بالعموم فاء کا داخل کرنا لازم ہے اب یہاں پر یہ **سوال** ہوگا کہ جب تقدیری عبارت میں مہما مبتداء ہے اور یکن فعل شرط ہے اور ان دونوں کے قائم مقام لفظ اما ہے تو اما ابتداء اور شرط دونوں کے معنی کو شامل ہوا یعنی لفظ اما مبتداء بھی ہوا اور شرط بھی ہوا پس مبتداء ہونے کی وجہ لفظ اما کا اسم ہونا ضروری تھا اور شرط ہونے کی وجہ سے اس کی جزاء پر یعنی بعد پر فاء کا داخل کرنا ضروری تھا مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں اسلئے کہ لفظ اما حرف ہے نہ کہ اسم اور فاء جزاء بعد پر داخل نہیں ہے بلکہ اس کے بعد لما پر داخل ہے؟

اس کا **جواب** یہ ہے کہ مناسب تو یہی تھا کہ جس طرح مبتداء کا اسم ہونا ضروری ہے اسی طرح مبتداء یعنی مہما کا قائم مقام بھی اسم ہو مگر چونکہ قائم مقام یعنی لفظ اما کا حرف ہونا متعین ہے اس لئے لصوق اسم یعنی اسم بعد کا اما کے بعد بلا فصل واقع ہونا اس کو اما کی اسمیت کا بدل قرار دیدیا گیا یعنی یوں کہا گیا کہ اما جو مبتداء کے قائم مقام واقع ہے وہ اگرچہ اسم نہیں لیکن بلا فصل اس کے بعد اسم واقع ہے پس اس لصوق اسم کی وجہ سے چونکہ اما کے اندر کسی نہ کسی وجہ سے اسمیت کی بو آ گئی ہے اس لئے اس کو مبتداء (مہما) کے قائم مقام قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ قاعدہ ہے ''مالایدرك كله لايترك كله'' اگر کوئی شخص کل کو نہیں پا سکتا تو اس کو کل کو چھوڑنا بھی نہیں چاہئے یعنی جس قدر ممکن ہو اس کو حاصل کر لینا چاہئے، حاصل یہ ہے کہ اما اگرچہ حقیقۃ اسم نہیں ہے لیکن اس لصوق کی وجہ سے حکما اسم ہوگیا یہی معاملہ فاء جزائیہ کا ہے کہ اما چونکہ فعل شرط نہیں لیکن قائم مقام ہے اس لئے اس کی جزاء کے شروع میں (بعد) فاء داخل ہونا چاہئے تھا لیکن چونکہ ایسا کرنے میں اما شرطیہ اور فاء جزائیہ کا اجتماع لازم آتا ہے جو کہ ناپسندیدہ ہے اس لئے فاء جزائیہ کو جزاء کے شروع میں (بعد) پر داخل نہ کر کے اس مابعد جو لما آرہا تھا اس پر داخل کر دیا گیا، شارح کہتے ہیں کہ اس کی مزید وضاحت احوال متعلقات فعل میں ہوگی۔

قولہ:ولما ظرف بمعنی اذا یستعمل استعمال الشرط۔

شارح نے یہاں سے لما کے بارے میں چار باتیں ذکر کیں ہیں (۱) لما ظرف زمان کیلئے ہے (۲) اذا کے معنی میں ہے شرط کی طرح استعمال کیا جاتا ہے (۳) اس کے متصل فعل ماضی ہوتا ہے یعنی لما فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے وہ فعل خواہ لفظا ماضی ہو یا معنی ماضی ہو (۴) لما کے بارے میں اختلاف اور بعض لوگوں کا رد کرنا ہے۔

پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ لما ظرف زمان اس وقت واقع ہوتا ہے جب لما دو ایسے جملوں پر داخل ہو جن میں سے پہلا شرط اور دوسرا اجزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوا تو لما نفی بلم کے معنی میں ہوگا جیسے "ندم زید و لما ینفعه الندم" یا الا کے معنی میں ہوگا جیسے "ان کل نفس لما علیها حافظ" دوسری بات کی تفصیل یہ ہے کہ لما اذا کے معنی میں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اذا بھی گذشتہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے اور لما بھی گذشتہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے، پس لما اور اذا کے درمیان چونکہ ایک گونہ مناسبت ہے اس لئے لما کو اذا کے معنی میں قرار دینا زیادہ مناسب ہے، الغرض اس جگہ لما اذا کے معنی میں ہے اور جس طرح اذا شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے، اسی طرح لما بھی شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے یعنی زمانہ ماضی میں تعلیق کا فائدہ دیتا ہے، تیسری بات کا ماحصل یہ ہے کہ لما سے متصل فعل ماضی ہوتا ہے لما فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے اب وہ فعل ماضی لفظوں میں مذکور یا مقدر ہو دونوں طرح جائز ہے، اور اس میں تعمیم بھی ہے کہ فعل ماضی لفظوں میں ماضی ہو یعنی ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہو جیسے فلما کان الخ یا معنی ماضی ہو یعنی صیغہ تو ماضی کا نہ ہو لیکن لم کے ذریعے ماضی بنالیا گیا ہو جیسے "لما لم یکن زید قائما اکرمتك"، چوتھی بات کا حاصل یہ ہے کہ امام سیبویہ نے کہا کہ لما وقوع اول کی وجہ سے وقوع ثانی کے لئے آتا ہے اور یہ لو کی مثل ہے، تو بعض لوگوں نے اس سے یہ وہم کیا کہ لما حروف شرط میں سے ہے جیسا کہ لو حرف شرط ہے لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ لو انتفاء اول کی وجہ سے انتفاء ثانی کیلئے آتا ہے، جبکہ لما ثبوت اول کی وجہ سے ثبوت ثانی کیلئے آتا ہے، حاصل رد یہ ہے کہ لما نوع اسم میں سے ہے حرف میں نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے وہم کیا ہے، اس لئے کہ اسمیہ، فعلیہ اور حرفیت معتبر کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے کہ ہمارے لئے ممکن ہو کہ جو حرف ہے اس کو اسم بنادیں اور جو اسم ہو اس کو حرف بنادیں، لما ظرف ہے جو کہ اذا کے معنی میں ہے جیسا کہ جمہور نے کہا اس لئے کہ اگر لما لو کی مثل ہو جیسا کہ سیبویہ نے کہا یا حرف شرط ہو جیسا کہ بعض متوہمین نے کہا تو یہ ادوات شرط میں سے ہوگا حالانکہ اس کو ادوات شرط میں شمار نہیں کیا گیا اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ شرط کے معنی میں تعلیق ہوتی ہے اور اس لما کے معنی میں تعلیق نہیں بلکہ توقیت ثابت ہوا کہ وہ اذا کے معنی میں ہے۔

عبارت:علم البلاغة هوعلم المعانی والبیان وعلم توابعها هو البدیع من اجل العلوم قدراً وادقها

سرّالاحاجة الی تخصیص العلوم بالعربیة لانه لم یجعله اجل جمیع العلوم بل جعل طائفة من العلوم اجل مماسواھا وجعله من ھذه الطائفة معَ ان ھذا ادّعاء منه و کل حزب بمالدیھم فرحون اذبه ای بعلم البلاغة وتوابعھا لابغیره من العلوم یعرف دقائق العربیّة واسرارھافیکون من ادق العلوم سراوبه یکشف عن وجوه الاعجاز فی نظم القران استارھا فیکون من اجل العلوم قدرًالانَّ المراد بکشف الاستار معرفة انه معجز لکونه فی اعلی مراتب البلاغة لاشتماله علی الدقائق والاسرار والخواص الخارجة عن طوُق البشر وھٰذه وسیلة الی تصدیق النَّبیِّ علیه الصلٰوة والسلام فی جمیع ماجاء به لیقتفی اثره فیفاز بالسَّعادات الدنیویة والاخرویة فیکون من اجل العلوم لکون معلومه من اجل المعلومات وغایته من اشرف الغایات وجلالة العلم بجلالةِ المعلوم وغایته۔

ترجمہ:علم بلاغت یعنی معانی اور بیان اوراس کے توابع کا علم یعنی بدیع مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہے اور نکتہ کے اعتبار سے دقیق ترین علوم میں سے ہے،علوم کوعربیت کیساتھ خاص کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے کیونکہ ماتن نے علم بلاغت کوجمیع علوم سے اجل نہیں بنایا ہے بلکہ علوم میں سے ایک ٹکڑا بنایا جوکہ ماسوا سے اجل ہے اوراس کوبعض حصے میں سے اجل بنایا ہے باوجوداس کے کہ یہ ماتن کی طرف سے ایک دعوی ہے اور ہرگروہ اپنے پاس موجود چیز سے ہی خوش ہوتا ہے،اس لئے کہ اس کے ذریعے یعنی علم بلاغت اوراس کے توابع کے ذریعے نہ کہ اس علاوہ دوسرے علوم کے ذریعے پہچانی جاتی ہیں عربی زبان کی باریکیاں اوراس کے نکتے پس نکتہ کے اعتبار سے علوم میں سب سے زیادہ دقیق ہوگا اوراٹھادیئے جاتے ہیں وجوہ اعجاز سے اس کے پردوں کو درآنحالیکہ وہ وجوہ نظم قرآن میں ہیں پس یہ مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہوا،اس لئے کہ پردوں کے اٹھانے سے مراداس بات کی معرفت حاصل کرنا ہے کہ قرآن پاک عاجز کرنے والا ہے،کیونکہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اسلئے کہ قرآن ایسی باریکیوں،نکتوں اورخواص پر مشتمل ہے جوانسان کی طاقت سے باہر ہیں اوراعجازقرآن کی معرفت رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کا ذریعہ ہے ان تمام باتوں میں جوآپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لیکرآئے تاکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے طریقہ کی پیروی کی جاس کے تاکہ اخروی اوردنیاوی سعادتوں کے ساتھ کامیابی حاصل ہو،پس یہ علم اجل علوم سے ہوگا کیونکہ اس کا معلوم اجل معلومات اوراس کی غایت اشرف غایات سے ہے۔

وضاحت: قوله:علم البلاغة وھو علم المعانی والبیان

شارح کی غرض ایک توعلم بلاغت کے مصداق کومتعین کرنا ہے کہ علم بلاغت سے مرادعلم معانی اور بیان ہے،اوردوسری غرض وجہ اختصاص بیان کرنا ہے کہ علم بلاغت کومعانی اور بیان کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ کیا ہے؟علم بلاغت کا اطلاق صرف بیان اورمعانی پراس لئے کیا گیا ہے کیونکہ اس کوبیان اورمعانی کے ساتھ زیادہ اختصاص حاصل ہے اس لئے کہ علم معانی اور بیان

کی تدوین صرف بلاغت کیلئے ہوئی ہے بخلاف دوسرے علوم کے ان کی تدوین بلاغت کیلئے نہیں ہوئی بلکہ دوسرے مقاصد کے لئے ہوئی ہے، شارح نے علم توابعھا میں لفظ علم کا اعادہ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ توابع مجرد ہے اور اس کا عطف بلاغت پر ہے علم پر نہیں حتیٰ کہ یہ مرفوع ہو اور ساتھ اس بات کی بھی وضاحت کر دی کہ توابع سے علم نحو کے توابع نہیں ہیں بلکہ توابع سے مراد علم بدیع ہے۔

قوله:لاحاجة الی تخصیص العلوم العربیة

شارح کی اس عبارت سے دو اغراض ہیں ایک مخصصین کی غرض ہے اور دوسری شارح کی غرض ہے مخصصین کی غرض ماتن پر ہونے والے اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: اعتراض یہ ہوتا تھا کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ علم بلاغت تمام علوم سے اجل ہے اس لئے کہ بعض علوم جیسا کہ علم حدیث، علم تفسیر اور علم کلام علم بلاغت سے بھی اجل ہیں تو علم بلاغت تمام علوم میں اجل کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب اول: بعض لوگوں نے اس کا جواب علوم کو عربیت کے ساتھ خاص کرتے ہوئے دیا کہا یہاں علوم سے مراد وہ علوم عربیہ ہیں جن میں لفظ عربی سے بحث کی جاتی ہے جو کہ علم حدیث، علم تفسیر اور علم کلام کیلئے مساوی ہیں، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ علم بلاغت علوم عربیہ سے اجل ہے، لہذا ماتن کا یہ قول اجل العلوم کہنا درست ہے۔

تو شارح نے ان کا رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ تو اس وقت صحیح ہوتا ہے جب ماتن اجل العلوم مطلقا کہتے حالانکہ انہوں نے ایسا نہیں کہا بلکہ انہوں کہا ہے (من اجل العلوم) لہذا یہ اعتراض ماتن پر سرے سے وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ ماتن نے جمیع علوم سے علم بلاغت کو اجل نہیں بنایا بلکہ بعض علوم سے اجل بنایا ہے کیونکہ من اجل العلوم میں (من) بعضیت کا ہے لہذا معنی یہ ہوگا کہ علم بلاغت اور اس کے توابع بعض علوم سے اجل ہیں اور اجل العلوم ایک طائفہ ہے اور یہ اس سے بعض ہیں۔

جواب ثانی: شارح نے دوسرا جواب اپنے قول مع ان ھذا الادعاء الخ سے دیا ہے کہ یہ اعتراض ماتن پر اس وقت وارد ہوتا اگر ماتن علم بلاغت کو حقیقۃً تمام علوم سے اجل بناتے حالانکہ انہوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ اس نے علم بلاغت کو ادعاء (یعنی دعوی) کے طور پر اجل علوم بنایا ہے کیونکہ ہر شخص جب کسی علم کے حصول میں مشغول ہوتا ہے تو وہ کام اس کے غیر سے محبوب، پسندیدہ ہو جاتا ہے اور ماتن جب علم بلاغت میں مشغول ہوئے تو یہ ان کو محبوب ہو گیا اسی وجہ سے انہوں نے اس کو اجل علوم سے بنا دیا جو کہ ان کی طرف سے دعوی ہے حقیقۃً نہیں ہے۔

قوله:اذ به یعرف

ماتن غرض اس عبارت سے اپنے مدعی پر دلیل ذکر کرنا ہے کیونکہ ماتن نے یہاں پر دو دعوے کیے ہیں، پہلا دعوی بلاغت

کا اجل ہونا اور دوسرا دعوی بلاغت کا ادق ہونا، لیکن ماتن نے لف ونشر غیر مرتب کے طور پر دلیل ثانی کو پہلے ذکر کیا اور دعوی اول کی دلیل کو ثانیا ذکر کیا تا کہ دلیل کا اتصال مدعیٰ کے ساتھ ہو جائے مصنفین کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ کلام کو لف ونشر مرتب کے طور پر ذکر کرتے ہیں کیونکہ لف کا مطلب ہے کہ کلام کو اجمالا ذکر کرنا ور نشر کا مطلب ہے کلام کو تفصیلا ذکر کرنا، تو مصنفین کبھی تو کلام کو لف ونشر مرتب کے طورر پر ذکر کرتے ہیں اور اس میں نکتہ یہ ہوتا ہے تا کہ تفصیل کی اجمال کے ساتھ مطابقت حاصل ہو جائے کیونکہ کلام میں مطابقت غیر مطابقت سے اولیٰ ہے، اور کبھی لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کرتے ہیں دوسرے نکتہ کی وجہ سے جیسا کہ یہاں ماتن نے ذکر کیا اور ماتن کی کلام کو لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے تا کہ دلیل کا مدعی کے ساتھ اتصال حاصل جائے کیونکہ اگر ماتن مدعی اول کی دلیل کو پہلے ذکر کرتے تو اس صورت میں یہ نکتہ حاصل نہیں ہوتا تھا کیونکہ مدعی اول اس کی دلیل کے درمیان مدعی ثانی سے فصل واقع ہونا تھا اسی وجہ سے ماتن نے اپنے کلام کو لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے۔

قوله: بعلم البلاغة و توابعها

شارح کی غرض یہاں سے بہ میں موجود ضمیر کے مرجع کو متعین کرنا ہے کہ وہ قدرے اشتراک کے ساتھ علم بلاغت اور توابع کی طرف لوٹ رہی ہے، اور شارح نے لالغیرہ نکال کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اس کا قول بہ جار مجرور یعرف کے متعلق ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جار مجرور اپنے متعلق کا معمول ہوتا ہے اور معمول کا مرتبہ عامل سے متأخر ہوتا ہے لیکن کبھی افادہ حصر اور تخصیص کی وجہ سے مقدم بھی کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یہاں پر کیا گیا تو معلوم ہوا کہ بہ کو مقدم کرنا یعرف پر حصر اور تخصیص کے افادہ کیلئے ہے، شارح نے من العلوم کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں حصر سے مراد حصر حقیقی نہیں ہے بلکہ اضافی ہے جس سے عربیت کے دقائق کی معرفت ہوتی ہے نہ کہ تمام علوم کے دقائق کی معرفت ہوتی ہے۔

قوله :فیکون من ادق العلوم

یہ مدعی ثانی کی دلیل کا نتیجہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ ماتن کی عبارت لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ علم بلاغت کے نکتے اسلئے دقیق ہیں کہ عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکات کو علم اور اس کے توابع کے ذریعے ہی جانا جاسکتا ہے اس کے علاوہ دیگر علوم لغت نحو، صرف وغیرہ کے ذریعے نہیں جانا جاسکتا اور جب یہ بات ہے کہ عربی زبان کے اسرار و رموز اس علم کے ذریعے معلوم ہو سکتے ہیں اور دیگر علوم کے ذریعے نہیں تو نکات کے اعتبار سے ہی علم بلاغت بلاشبہ ادق ہوگا۔

قوله:به یکشف عن وجوه الاعجاز فی نظم القرآن

ماتن کی غرض اس عبارت سے مدعی اول (من اجل العلوم قدرا) پر دلیل قائم کرنا ہے، وجہ اعجاز قرآن کو بیان کرنے

میں کیثر مذاہب ہیں اس میں سے چار مشہور ہیں:

(۱) قرآن معجز ہے اس لئے کہ اس میں ما کان وما یکون کی خبریں ہیں اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو وہ معجز ہوتی ہے لہذا قرآن معجز ہوا (۲) قرآن پاک اختلاف، تناقض اور تدافع سے محفوظ ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ''ولو کان عند غیر اللہ لوجدوافیہ اختلافا کثیرا '' اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو وہ معجز ہے لہذا قرآن معجز ہوا (۳) قرآن پاک کی حفاظت کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ''وانا لہ لحافظون '' اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو وہ معجز ہے لہذا قرآن معجز ہوا (۴) اعجاز قرآن میں شارح کا مذہب ہے وہ یہ کہ قرآن معجز ہے کیونکہ یہ بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر مشتمل ہے اور اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو وہ معجز ہوتا ہے لہذا قرآن معجز ہوا۔

علم بلاغت کے بلند مرتبہ ہونے پر دلیل ذکر کرتے ہوئے ماتن نے کہا کہ علم بلاغت بلند مرتبہ ہے اس لئے کہ وہ انواع اور طرق جن پر قرآن مشتمل ہے اور وہ اعجاز قرآن کا سبب ہیں ان پر پڑے ہوئے پردوں کو اسی علم کے ذریعے دور کیا جاتا ہے یعنی علم بلاغت ہی کے ذریعے سے یہ بات جانی جاتی ہے کہ قرآن معجز ہے اور اس سے معارضہ کرنا اور اس کا مثل لانا کسی کے لئے ممکن نہیں ہے رہی یہ بات کہ قرآن معجز کیوں ہے تو اس کی علت بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ قرآن چونکہ بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اس لئے قرآن معجز ہے، قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر کیونکہ ہے اس کی علت یہاں بیان کرتے ہوئے کہا کہ قرآن ایسے نکتوں اور باریکیوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہیں تو جب ایسا ہے اس میں یقیناً اعلیٰ درجہ کی بلاغت موجود ہوگی، الحاصل علم بلاغت کے ذریعے اعجاز قرآن کے طرق اور انواع کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اعجاز قرآن کی معرفت رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی معرفت کا ذریعہ بنتی ہے اس طرح کہ جب قرآن کا اعجاز ثابت ہو جائے گا اور یہ معلوم جائے گا کہ قرآن معجز ہے انسان اس کی مثل لانے پر قادر نہیں ہے تو قرآن کا کلام الٰہی ہونا ثابت ہو جائے گا اور کلام الٰہی انسان پر بذریعہ وحی اترتا ہے لہذا یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ قرآن بذریعہ وحی اترا ہے اور وحی نبی پر اترتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ حضور علیہ الصلوۃ والسلام جن پر قرآن اترا ہے نبی ہیں پس جب آپ کی نبوت ثابت ہو جائے گی تو لوگ آپ کی تصدیق کریں گے، الغرض اعجاز قرآن کی معرفت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کرنا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لائے ہوئے تمام احکامات میں دنیوی اور اخروی تمام سعادتوں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے اور جب ایسا ہے تو علم بلاغت مرتبہ اعتبار سے اجل علوم میں سے ہوگا کیونکہ کسی علم کے اعلیٰ یا ادنیٰ ہونے کا مدار اس کے معلوم اور اس کی غایت پر ہے پس بلاغت کا معلوم یعنی اعجاز قرآن چونکہ اجل معلومات میں سے ہے اس لئے علم بلاغت اجل علوم میں سے ہوگا، اسی طرح اس کی غایت یعنی تصدیق نبی یا دنیا اور آخرت کی کامیابی چونکہ

اجل غایات میں سے ہےاس لئےعلم بلاغت بھی اجل علوم میں سے ہوگا۔

سوال: ماتن کے جار مجرور کو مقدم کرنے سے جو مستفاد ہورہا ہے وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اعجاز قرآن کی معرفت جس طرح علم بلاغت سے حاصل ہوتی ہےاسی طرح علم کلام سے بھی حاصل ہوتی ہے کیونکہ علم کلام میں کہا جاتا ہے کہ معجز ہے کیونکہ یہ ہمارا عقیدہ ہےتو اعجاز قرآن کوعلم بلاغت میں محصور کرنا کیسے صحیح ہے؟

جواب: معرفت کی اقسام ہیں: (۱) دلیل لمی سے معرفت (۲) دلیل انی سے معرفت،

پہلی قسم دلیل لمی سے معرفت سے مراد یہ ہے کہ جانب علت سے معلول پر استدلال کیا جائے جیسا کہ اس مقام میں ہے کیونکہ اعجاز قرآن کی علت، قرآن کا ان دقائق اور اسرار پر مشتمل ہونا ہے جن کوعلم بلاغت سے پہچانا جاتا ہے جو کہ انسان کی معرفت سے خارج ہیں، اوران دقائق واسرار کی معرفت علم بلاغت کے ذریعے ہوتی ہے لہذا حصر درست ہوا۔

دوسری قسم دلیل انی سے معرفت اس سے مراد یہ ہے کہ جانب معلول سے علت پر استدلال کیا جائے جیسا کہ اعجاز قرآن کاعلم علم کلام میں حاصل ہوتا ہےتو یہ دلیل انی ہےاور یہ مرادنہیں ہے بلکہ مراد یہاں پر دلیل لمی کاعلم ہےاور وہ علم بلاغت میں منحصر ہےپس جو ماتن کےکلام سے حصر مستفاد ہورہا ہےوہ صحیح ہے، اسی جواب کی طرف شارح نے اپنے'' قول لکونه فی اعلیٰ مراتب البلاغة لاشتماله علی الدقائق '' سے اشارہ کیا ہے۔

عبارت: فان قیل کیف التوفیق بین ماذکر ھھنا وبین ماذکر فی المفتاح من انَّ مُدرِك الاعجاز ھو

الذوق ولیس الا ونفس وجه الاعجاز ممالا یمکن کشف القناع عنها قلنا معنی کلامہ انه یدرك به ولا یمکن وصفه کالملاحة وقد صرّح بهذا او ما ذکر ههنا لایدل علی انه یمکن وصفه بل یدل علی انه انمایدرك بهذا العلم ولو بالذوق المکتسب منه لابغیره من العلوم ولیس الحصرحقیقا حتی یرد الاعتراض بانّ العرب تعرف ذلك بحسب السلیقة وقداشیر الی هذا فی مواضعَ من المفتاح کقوله فی علم الاستدلال وجهُ الاعجاز امرٌ من جنس الفصاحة والبلاغة لاطریق الیه الاطول خدمة هٰذین العلمین وفی موضعٍ اُخر لاعلم بعد علم الاصول اکشفُ للقناع من وجه الاعجاز من هٰذین العلمین نعم لایمکن بیان وجه الاعجاز وادراکه بحقیقة لامتناع الاحاطة بهذاالعلم لغیر علّام ا لغیوب فلایدخل کنه بلاغة القراٰن اِلّاتحتِ علمه الشامل کما ذکر فی المفتاح

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کیسے موافقت ہوگی اس چیز کے درمیان جو یہاں پر مذکور ہے اور اس کے درمیان جو مفتاح میں مذکور ہے کہ مدرک اعجاز صرف ذوق ہی ہے اور وجہ اعجاز کے چہرے سے ہر پردے کا اٹھانا ممکن ہی نہیں ہے، ہم نے کہا کہ اس کے کلام کا (جو مفتاح میں ہے) معنی یہ ہے اعجاز کا ادراک ذوق سے ہوتا ہے اور اس کے وصف کو بیان کرنا ممکن نہیں جیسے نمکینی، اور صاحب مفتاح نے اس کی صراحت کی ہے اور جو یہاں (تلخیص المفتاح) میں مذکور ہے وہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ اعجاز کا وصف بیان کرنا ممکن ہے بلکہ وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اعجاز کا ادراک ااس علم سے ہوسکتا ہے اگر چہ اس ذوق سے جو کہ علم بلاغت سے حاصل ہوا ہے نہ کہ کسی دوسرے علم کے ذریعے سے اور حصر حقیقی نہیں ہے تا کہ اعتراض وارد ہو سکے کہ عرب اس اعجاز کو باعتبار ذوق فطری لیتے ہیں اور اسی بات کی طرح مفتاح کی کئی جگہوں میں اشارہ کیا گیا ہے، جیسے صاحب مفتاح کا قول علم منطق میں ہے کہ وجہ اعجاز فصاحت و بلاغت کی جنس میں سے ہے اور اس کی طرف کوئی راستہ نہیں مگر ان دوعلموں کی لمبی خدمت کرنا اور ایک اور مقام میں ہے علم اصول کے بعد کوئی علم نہیں جو ان دوعلموں سے زیادہ اعجاز کے چہروں سے پردوں کو ہٹائے اور کھولے، ہاں وجہ اعجاز کا بیان اور اس کی حقیقت کو پانا ممکن نہیں کیونکہ بغیر علام الغیوب کے کسی دوسرے کے لئے اس علم کا احاطہ کرنا ممتنع ہے پس بلاغت کی حقیقت اس کے علم کے نیچے درج ہے جیسا کہ مفتاح میں ذکر کیا گیا ہے۔

وضاحت: فان قیل کیف التوفیق بین ماذکر ههنا

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن پر وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر کرنا ہے جو بظاہر ایک اعتراض لگ رہا ہے لیکن حقیقت میں تین اعتراضات ہیں۔

اعتراض اول: اعتراض اول کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے کہا (وقد بہ یکشف عن وجوہ الاعجاز الخ) تو اس سے معلوم ہوا کہ اعجاز کی معرفت جو کہ کلام اللہ میں ہے صرف علم بلاغت میں منحصر ہے، کسی دوسرے علم سے حاصل نہیں ہوسکتی، جبکہ علامہ سکا کی

نے مفتاح میں کہا(ان مدرك الاعجاز هو الذوق لیس الا الذوق)تو علامہ سکا کی کی عبارت سے معلوم ہوا کہ اعجاز قرآن کی معرفت صرف ذوق میں منحصر ہے اس کے غیر میں حاصل نہیں ہوسکتی، اس طرح ماتن اور سکا کی کے کلاموں میں تناقض و تدافع واقع ہوگیا؟

اعتراض ثانی: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے جب کہا(و بـه یـكشف)اس سے معلوم ہوا کہ اعجاز کی معرفت ممکن ہے جو کہ کتاب اللہ میں پائی جاتی ہے اور سکا کی نے مفتاح کے ایک مقام پر ذکر کیا(ونفس وجه الاعجاز لا یمكن كشف القناع)اس سے معلوم ہوا کہ قرآن پاک کے اعجاز کی معرفت ممکن نہیں ہے اس لئے جب اس سے پردوں کا اٹھنا ممکن نہیں ہے تو اس کی معرفت کیسے حاصل ہوسکتی ہے کیونکہ کسی شئی کی معرفت اس چیز پر پڑے ہوئے پردوں کے اٹھنے کے بعد ہوتی ہے، لہذا اس طرح ماتن اور فاضل سکا کی کے اقوال میں تعارض لازم آیا؟

اعتراض ثالث: تیسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ سکا کی نے مفتاح کے ایک مقام پر ذکر کیا کہ(ان مـــــدرك الاعجاز لیس الا علی الذوق)اس معلوم ہوا کہ اعجاز کی معرفت ممکن ہے، جبکہ پیچھے کہہ رہے ہیں(ونفس وجه الاعجاز لایمكن كشف القناع عنها)کہ اعجاز کی معرفت ممکن نہیں ہے اس طرح فاضل سکا کی کے اپنے ہی اقوال میں تعارض، تدافع لازم آیا؟

قوله: قلنا معنی كلامه انه یدرك

یہاں سے شارح ان تینوں اعتراضات کے جوابات دے رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ ادراک اعجاز دو قسم کا ہوتا ہے(۱)ادراک اجمالی(۲)ادراک تفصیلی۔

ادراک اجمالی سے اعجاز کا حصول ممکن ہے اور اعجاز کی حقیقت تفصیلی کا ادراک ممکن نہیں ہے، تو ماتن کی مراد اعجاز کی معرفت کے ممکن ہونے سے اس کی معرفت اجمالی ہے اور اعجاز کی معرفت اجمالی تو ممکن ہے اور فاضل سکا کی کے قول ثانی کا مطلب یہ ہے کہ اعجاز کی حقیقت تفصیلی کا ادراک ممکن نہیں ہے نیز سکا کی کے جو دو اقوال میں تعارض آرہا تھا کہ ایک قول تو یہ کہ اعجاز کی معرفت فقط ذوق سے حاصل ہوتی اور دوسرا قول یہ ہے کہ اعجاز کا ادراک ممکن نہیں تو اب دفع تعارض اس طرح ہوگا کہ قول اول سے سکا کی کی مراد یہ ہے کہ اعجاز کی معرفت اجمالی کا ادراک ذوق سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرے قول کا مطلب یہ کہ اعجاز کی حقیقت تفصیلی کا ادراک ممکن نہیں ہے جیسا کہ اس کی طرف شارح نے اشارہ کیا ہے کہ معنی(کلامہ انہ یدرک بہ ولا یمکن وصفہ)تو اس جواب سے ماتن کے قول اور سکا کی کے قول ثانی کے درمیان سے تناقض دور ہوگیا نیز فاضل سکا کی کے دونوں اقوال کے درمیان سے بھی تعارض دور ہوگیا، مگر ابھی تک ایک تعارض ماتن اور سکا کی کے قول اول کے درمیان موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ

ماتن کے نزدیک اعجاز کی معرفت علم بلاغت اوراس کے توابع کے ذریعے ہوتی جبکہ سکا کی کے قول اول کے مطابق معرفت اعجاز فقط ذوق سے حاصل ہوتی ہے؟اس کوآگے بیان کیا ہے۔

قولہ: کالملاحة

اس سے ایک وہم کودور کرنا ہے اوروہ یہ ہے کہ شئ کی معرفت اجمالی سے بغیر معرفت تفصیلی کے ممکن ہے یہ قول درست ہی نہ ہو کیونکہ اگر یہ قول صحیح ہوتا تو اس کیلئے کوئی نہ کوئی نظیر ہونی چاہئے تھی اور یہ بات ممکن ہے کہ اس کی کوئی نظیر ہو ہی نہ

اس کا جواب شارح نے کالملاحۃ سے دیا کہ یہ قول درست ہے اوراس کی نظیر موجود ہے کہ ملاحت (نمکینی) کی معرفت اجمالی تو حاصل ہوسکتی ہے لیکن اس کی حقیقت تفصیلی کی معرفت ممکن نہیں ہے، یعنی ہمارے لئے ممکن نہیں ہے کہ ہم اس کے وصف کو بیان کرسکیں، اوراسی طرح ملاحت کے علاوہ باقی تما امور وجدانیہ بھی اس کی نظیریں ہیں۔

قولہ : قد صرح بھذا

شارح کی اس عبارت سے غرض ایک اعتراض کودور کرنا ہے۔

سوال: ممکن ہے کہ آپ نے سکا کی کے قول کی جو یہ توجیہ بیان کی ہے کہ ماتن کی مراداس سے اعجاز کی معرفت اجمالی ہے معرفت تفصیلی مرادنہیں ہے یہ ایسی توجیہ ہوکہ سکا کی اس پر راضی ہی نہ ہوں؟

جواب: تو شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ توجیہ ایسی ہے جس پر سکا کی راضی ہیں کیونکہ سکا کی نے مفتاح العلوم کے اندراس کوصراحت کے ساتھ بیان کیا ہے جہاں پرانہوں نے کہا کہ(اعلم ان شان الاعجاز عجیب یدرك ولایمکن وصفه ومدرك الاعجاز عندی هو الذوق لیس الا)تو جان کہ اعجاز کی شان بھی کیسی عجیب ہے اس کا ادراک و علم تو حاصل ہوتا ہے مگر وصف کو بیان کرنا ممکن نہیں اوراعجاز کا ادراک میرے نزدیک صرف ذوق سے حاصل ہوتا ہے اور یہ بھی کہا کہ(وبطریقة اکتساب الذوق طول خدمة هذین العلمین)ان دونوں عبارتوں سے معلوم ہوا کہ شارح نے سکا کی کے قول کی جوتوجیہ بیان کی ہے وہ سکا کی کے مؤقف کے عین مطابق ہے۔

قولہ:ولو بالذوق المکتسب من لا لغیر ہ من العلوم ۔

شارح کی اس وضاحت سے وہ تناقض جو باقی تھا کہ ماتن کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اعجاز کی معرفت علم بلاغت سے ہوتی ہے اورسکا کی کے قول سے معلوم ہوتا ہے معرفت اعجاز فقط ذوق سے ہوتی ہے، یہ دور ہوگیا وہ اس طرح کہ سکا کی نے اعجاز کے ادراک کو ذوق میں بلاواسطہ بند کیا ہے جبکہ ماتن نے اس علم پر بالواسطہ ادراک کومنحصر کیا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ماتن کا کلام عموم پرمحمول ہے کہ مدرک اعجاز علم بلاغت ہے عام ہے کہ بنفسہ ہو یا بواسطہ ذوق کے ہو جواسی علم بلاغت

سے حاصل ہوا ہواور سکا کی کا قول خصوص پر محمول ہے کہ مدرک اعجاز بنفسہ ذوق ہے البتہ یہ ذوق اسے کبھی طبعیت سے حاصل ہوجاتا ہے جیسے کہ اھل عرب اور کبھی بواسطہ علم بلاغت کے قواعد سے شغف رکھنے سے حاصل ہوجاتا ہے، لہذا یہ تعارض بھی ختم ہوگیا۔

قوله:وليس الحصر حقيقيا ۔

اس سے شارح کی غرض جواب ثالث کا تتمہ اور شارح کی بغیر العلوم العربیہ کی قید کا فائدہ بیان کرنا ہے اور ساتھ ساتھ ایک اعتراض کو بھی دور کرنا ہے، اعتراض یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ معرفۃ الاعجاز بلاغت اور توابع بلاغت میں منحصر ہے کیونکہ جس طرح یہ علم بلاغت سے حاصل ہوتی ہے اسی طرح ذوق وسلیقہ سے بھی حاصل ہوسکتی ہے جیسا کہ اھل عرب ہیں لھذا اس کی معرفت اعجاز کو علم بلاغت میں محصور کرنا درست نہیں ہے؟

اس کا **جواب** دیا کہ یہاں پر حصر حقیقی مراد نہیں ہے حصر اضافی مراد ہے، لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ حصر حقیقی میں جمیع ماعدا کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک شئی کو دوسری کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے، جبکہ حصر اضافی میں جمیع ماعدا کی طرف نہیں بلکہ بعض ماعدا کی طرف اضافت کرتے ہوئے ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے، لہذا جب یہاں حصر اضافی مراد ہے دیگر علوم کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ معرفت اعجاز کو علم بلاغت میں محصور کیا ہے جو کہ درست ہے۔

قوله:وقد اشير الى هذا فى مواضع من المفتاح۔

شارح کی غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ماتن قول (وبہ یکشف) اور سکا کی کے قول (ونفس وجہ الاعجاز مما لا یمکن کشف القناع) کے درمیان تدافع کو دور کرنے کے لئے آپ نے جو یہ توجیہ بیان کی ہے کہ ماتن کی مراد اعجاز کی معرفت اجمالی ہے کو کہ ممکن ہے اور سکا کی کی بھی مراد معرفت اجمالی ہے جو کہ ممکن ہے لہذا کوئی تدافع نہ ہوا، تو یہ توجیہ ایسی ہے جو کہ سکا کی اس توجیہ پر راضی نہ ہوں اور یہ ان کی مراد نہ ہو؟

شارح نے اس کو **جواب** دیا کی سکا کی بھی اس توجیہ پر راضی ہیں دلیل اس پر یہ ہے کہ انہوں نے خود اس بات کی صراحت کی مفتاح العلوم چونکہ نوعلوم پر مشتمل ہے ان میں سے ایک علم علم استدلالی یعنی منطق ہے، اور سکا کی نے علم منطق میں یہ بات ذکر کی ہے کہ(وجه الاعجاز امر من جنس الفصاحة والبلاغة لا طريق اليه الا طول خدمة هذين العلمين)اس معلوم ہو کہ اعجاز کی معرفت ان دونوں علموں سے حاصل ہوسکتی ہے اور معرفت سے معرفت اجمالی ہے جو کہ ممکن ہے لہذا شارح کی توجیہ پر سکا کی بھی راضی ہیں اور اسی طرح سکا کی نے ایک اور مقام پر یہ کہا(لا علم بعد علم الاصول اكشف

للقباع من وجه الاعجاز من هذین العلمین) تواس عبارت سے معلوم ہوا کہ وجہ الاعجاز کی معرفت ان دونوں علموں سے ممکن ہے لہذا شارح کی توجیہ بیان کرنا درست ہے۔

قوله . نعم لا یمکن بیان وجه الاعجاز وادرکه بتحقیقه۔

اس عبارت سے شارح غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض یہ کہ سکا کی نے کہا ہے (لاعلم بعد علم الاصول اکشف للقناع)اس میں اکشف اسم تفضیل کا صیغہ ہے تو سکا کی نے ان دونوں علموں (علم بلاغت وبدیع) کو اکشف للقناع کہا ہے اور جو اکشف للقناع ہو وہ اس کی حقیقت کا مدرک ہوتا ہے تو مطلب یہ نکلے گا کہ ان دونوں علموں سے اعجاز کی حقیقت کا علم حاصل ہوسکتا ہے لہذا سکا کی اس قول اور ماقبل والے قول (لایمکن وصفہ) میں تعارض پیدا ہوگیا؟

اس کا **جواب** دیتے ہوئے شارح نے کہا کہ اکشف اگرچہ اسم تفضیل کا صیغہ ہے لیکن یہ اپنے تفصیلی معنی پر نہیں ہے بلکہ مطلقا کشف کے معنی میں ہے لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا اور جب یہ اپنے حقیقی معنی پر باقی نہیں ہے تو ان دونوں علموں سے اعجاز کی حقیقت کا ادراک ممکن نہیں ہے کیونکہ حقیقت اعجاز کا علم علام الغیوب اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کو بھی حاصل نہیں ہوسکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت تفصیلی تمام قوانین کلیہ، جزئیہ کے علم پر موقوف ہے اور تمام قوانین کلیہ وجزئیہ کا علم صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کو حاصل کسی دوسرے انسان کو حاصل نہیں ہوسکتا ہے لہذا کسی انسان کیلئے حقیقت اعجاز کی معرفت تفصیلی بھی ممکن نہیں ہوگی۔

عبارت:وتشبیُه وجوهُ الاعجاز فی النّفس بالاشیاءِ المحتجبةِ تحتَ الاسْتار استعارة بالکنایة واثبات

الاستارلھااستعارۃ تخییلیّۃ وذکرالوجوہ ایھام اوتشبیہ الاعجاز بالصور الحَسَنۃ استعارۃ بالکنایۃ واثبات الوجوہ استعارۃ تخییلیۃ وذکر الاستارترشیح وجرینا فی ھذاعلی اصطلاح المصنف

ترجمہ: اور وجہ اعجاز کو دل میں پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اوران (وجوہ اعجاز) کیلئے پردوں کو ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور وجوہ کا ذکر ایہام ہے، یا اعجاز کو حسین صورتوں جے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور اعجاز کیلئے وجوہ کا ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور استار (پردوں) کا ذکر ترشیح ہے اوران (استعاروں) میں ہم مصنف کی اصطلاح کے مطابق چلے ہیں۔

وضاحت: قولہ: تشبیہ وجوہ الاعجاز۔

یہاں سے شارح کی غرض متن میں موجود استعارات کی وضاحت کرنا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ وجوہ اعجاز سے بلاغت کے وہ انواع اور طرق مراد ہیں جن سے اعجاز حاصل ہوتا ہے، اور یہ طرق تراکیب کے خواص میں سے ہیں شارح انہیں وجوہ اعجاز کے بارے میں فرماتے ہیں کہ متن میں وجوی اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ ہے اور استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہے جسکی تشریح میں شارح نے دو تقریریں کی ہیں، مگر ان تقریروں سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ مصنف کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دی جائے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر کیا جائے اور اس کے علاوہ مشبہ بہ، حرف تشبیہ اور وجہ تشبیہ کا ذکر نہ کیا جائے، استعارہ تخیلیہ یہ ہے کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے لوازم میں کسی لازم کو ثابت کر دیا جائے، اور استعارہ ترشیحہ یہ ہے کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے کسی مناسب کو ذکر کر دیا جائے، اور ایہام یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک معنی قریب ہوں جس میں اس لفظ کا ستعمال بھی زیادہ ہو اور بلا قرینہ ذہن بھی اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہو، دوسرے معنی بعید ہوں یعنی لفظ کا اس معنی میں استعمال کم ہو اور بلا قرینہ اس کی طرف ذہن بھی منتقل نہ ہو، اتفاق سے یہ قرینہ بھی خفی ہو جلی نہ ہو، پس اس لفظ سے اگر معنی بعید کا ارادہ کیا گیا تو یہ ایہام کہلائے گا، اور ایہام کا دوسرا نام توریہ ہے جو کہ محسنات بدیعیہ میں سے ہے ان اصطلاحات کے ذکر کے بعد شارح کی پہلی تقریر ملاحظہ ہو، کہ ماتن نے وجوہ اعجاز کو پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اوران دونوں کے درمیان جامع اور وجہ تشبیہ اکثر لوگوں کا انکے جمال پر مطلع نہ ہونا ہے، پس فاضل ماتن چونکہ مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کا ذکر کیا تو ہے اور باقی ارکان تشبیہ کا ذکر نہیں کیا اسلئے وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ ہے اور استار مشبہ بہ (اشیاء محتجبہ) کیلئے چونکہ لازم ہے اوراس لازم کو مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کیلئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے متن میں استار کا ذکر استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا کیونکہ وجہ کے دو معنی ہیں ایک تو عضو مخصوص یعنی چہرہ اور وجہ کا اطلاق اس معنی پر اقرب بھی ہے اوراس کا معنی بعید انواع اور طرق و مراتب کے ہیں اوراس معنی بعید پر بھی استعمال ہے

اور یہاں مراد معنی بعید ہے، کیونکہ یہ بات محال ہے کہ اعجاز کیلئے اعضاء اور چہرے ہوں لہذا معنی قریب مراد نہیں لے سکتا تو لامحالہ معنی بعید مراد ہوں ہوگا تو لہذا معنی بعید کا مراد لینا ایہام ہے، لہذا متن میں وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا۔

شارح کی دوسری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن میں اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ان میں وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح حسین صورتوں کی طرف نفس مائل ہوتا ہے اسی طرح اعجاز کی طرف بھی مائل ہوتا ہے ارکان تشبیہ میں سے مشبہ (اعجاز) کے علاوہ کوئی رکن مذکور نہیں ہے لہذا الہذا اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے لوازم میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کیلئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے وجوہ کا ذکر استعارہ تخییلیہ کے طور پر ہوگا اور استار جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے مناسبات میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کیلئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے استار کا ذکر ترشیح کے طور پر ہوگا۔

قوله:وجرينا في هذا على اصطلاح المصنف ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اصطلاح کو معین کرنا اور ماتن کے کلام کی تشریح بیان کرنا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کے کلام کی جو شارح نے تشریح کی ہے وہ ماتن کے مذہب پر مبنی ہے کیونکہ استعارہ مکنیہ میں تین مذاہب ہیں اور استعارہ تخییلیہ میں دو مذہب ہیں استعارہ مکنیہ میں مندرجہ ذیل تین مذہب ہیں (۱) خطیب یعنی مصنف کا مذہب (۲) سکا کی کا مذہب (۳) جمہور مذہب۔

مصنف کے نزدیک استعارہ مکنیہ یہ ہے کہ کسی شئی کو دل ہی دل میں تشبیہ دینا اور مشبہ بہ کے لوازم کو دلیل کے طور پر ذکر کرنا، اور مشبہ بہ کے لوازم کو ذکر کرنا مصنف کے نزدیک استعارہ تخییلیہ ہے۔

سکا کی کے نزدیک استعارہ مکنیہ (کنایہ) یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ تشبیہ دینا پھر تشبیہ میں مبالغہ کرنا یہاں تک کہ مشبہ کو مشبہ بہ کے افراد میں ایک فرد بنا دینا، حاصل کلام یہ کہ سکا کی کے نزدیک مشبہ بہ کے فرد ادعائی کو ذکر کرنا اور مراد فرد حقیقی لینا گویا کہ مشبہ بہ کے دو فرد ہیں ایک فرد حقیقی اور دوسرا فرد ادعائی، اور سکا کی کے نزدیک استعارہ تخییلیہ یہ ہے کہ صور موضوعہ کو مشبہ بہ کیلئے ثابت کرنا۔

جمہور کے نزدیک استعارہ مکنیہ یہ ہے کہ لفظ مشبہ بہ کو مشبہ میں استعمال کرنا اور ادات تشبیہ کو حذف کر دینا، جمہور اور ماتن کے مذہب میں استعارہ مکنیہ میں فرق یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک استعارہ لفظ میں ہوگا جبکہ ماتن کے نزدیک استعارہ معنی میں ہوگا اور استعارہ تخیلیہ میں جمہور اور ماتن متفق ہیں۔

عبارت:والقرانُ فعلانٌ بمعنى مفعول جعل اسماللكلام المنزل على النَّبِيِّ عليه السلام ونظمه تاليف

کلماته مترتبة المعانی متناسقة الدلالات علی حسب مایقتضیه العقل لاتوالیها فی النطق وضم بعضها علی بعض کیف مااتفق بخلاف نظم الحروف فانه توالیها فی النطق من غیر اعتبارمعنی یقتضیهِ العقل حتی لوقیل مکان ضرب ربض لما ادی الی فسادولیس الاعجاز بمجرد الالفاظ والاّ لما کان للطائف العلمین مدخل فیه لانها لاتتعلق بنفس الالفاظ فلذا اختار النظم علی اللفظ ولان فیه استعارة لطیفة واشارة الی انّ کلماته کالدرر۔

ترجمہ: اور قرآن فعلان کے وزن پر بمعنی مفعول ہے اس کو اس کلام کا اسم بنایا گیا ہے جو کہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر اتارا گیا ہے اور نظم قرآن قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف ہے جن کے معانی بالترتیب ہوں اور دلالتیں عقل کے تقاضا کے مطابق مناسب ومساوی ہوں نہ یہ کہ کلمات کو ادا کرنے میں اور بعض کو بعض کے ساتھ جس طرح چاہے جمع کرنے میں لگا تار ہوں بخلاف نظم حروف کے یہ حروف کے مسلسل بولنے کو کہتے ہیں بغیر کسی ایسے معنی کے اعتبار کرنے کے جس کا عقل تقاضا کرتی ہو حتی کہ اگر ضرب کی جگہ ربض کہہ دیا جائے تو اس سے کوئی فساد نہیں آئے گا، اور اعجاز محض لفظ کے ساتھ نہیں ورنہ ان دونوں علموں کو اس میں کوئی دخل نہ ہوتا کیونکہ یہ دونوں علم لفظوں سے متعلق نہیں ہوتے اسی وجہ سے نظم کو لفظ کے مقابلے میں اختیار کیا اور اس لئے بھی کہ اس میں لطیف استعارہ ہے اور اس طرف اشارہ ہے کہ قرآن مجید کے کلمات موتیوں کی طرح ہیں۔

وضاحت:قولہ:القرآن فعلان بمعنی مفعول ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے لفظ قرآن کی وضاحت کرنا ہے، شارح نے کہا کہ قرآن فعلان کے وزن پر ہے جو کہ مصدر ہے اس پر **اعتراض** ہوا کہ مصنف نے لفظ قرآن کی تشریح کو لفظ نظم کی تشریح پر مقدم کیوں کیا حالانکہ نظم متن میں کلمہ قرآن سے مقدم ہے، لہذا مناسب یہ تھا کہ پہلے لفظ نظم کی وضاحت کی جاتی بعد میں لفظ قرآن کی وضاحت کی جاتی؟

جواب: لفظ قرآن نظم کی تعریف میں ماخوذ ہے اور نظم کی تعریف قرآن کی تعریف پر موقوف ہے کیونکہ معرف کی وضاحت معرف سے حاصل ہوتی ہے جب معرف کے تمام اجزاء واضح ہوں اور معرف نظم کے اجزاء میں سے ایک جزء قرآن بھی ہے جو کہ غیر واضح تھا اسی وجہ سے لفظ قرآن کی وضاحت ہمیں تعریف نظم میں نہ کرنی پڑے۔ شارح نے کہا کہ فعلان مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل اور کبھی مفعول کے معنی میں ہوتا ہے تو یہ متعین کو دیا کہ مصدر یہاں پر مفعول کت معنی میں ہے یعنی قرآن یہاں پر مقرو کے معنی میں ہے، آگے شارح نے کہا کہ قرآن کو اس کلام کا اسم بنایا گیا ہے جو کہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے، اس وضاحت سے یہ وہم بھی دور ہو گیا کہ قرآن بمعنی قرأة ہے اس معنی کی بنا پر نظم کی اضافت قرآن کی طرف کرنا درست نہیں کیونکہ نظم لغت میں موتیوں کو لڑی میں پرونے کو کہتے ہیں اور یہ معنی مضاف الیہ میں ترتیب کا تقاضا کرتا ہے اور مضاف الیہ یہاں پر قرآن بمعنی قرأة مصدری معنی میں ہے جو کہ بسیط ہے اور بسیط میں ترتیب نہیں ہوتی لہذا نظم کی اضافت قرآن کی

طرف کرنا درست نہیں ہے، شارح کی وضاحت کہ قرآن کو اس کلام کا اسم بنایا گیا ہے جو کہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے، اس سے یہ وہم دور ہوگیا کیونکہ یہاں پر قرآن بمعنی قرأۃ نہیں بلکہ بمعنی مقرو ہے جو کہ کلام منزل علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہے اس میں ترتیب ہو سکتی ہے۔

قولہ:ونظمه تالیف الکلمات۔

اس عبارت شارح کی غرض لفظ نظم کی وضاحت کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نظم قرآن کہتے ہیں قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف کو جن کے معانی بالترتیب ہوں اور بتقاضائے عقل ان کی دلالتوں میں تناسب پایا جائے، معانی سے مراد وہ امور ہیں جن کا اقتضائے حال کی وجہ سے بلغاء ارادہ کرتے ہیں جیسے تاکید، عدم تاکید اور تقدیم مسندالیہ اور تقدیم مسند وغیرہ اور ترتیب سے مراد یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کے محل میں رکھ دیا جائے جہاں حال تاکید کا تقاضا کرتا ہو وہاں تاکید لائی جائے اور جہاں عدم تاکید کا تقاضا کرتا ہو وہاں عدم تاکید ملحوظ رکھا جائے اور تناسق سے مراد تناسب اور تشابہ ہے اور دلالتوں سے مراد دلالت مطابقی، تضمنی اور التزامی ہے پس تناسق دلالات سے مراد یہ ہے کہ جہاں حال دلالت مطابقی کا تقاضا کرتا ہو وہاں دلالت مطابقی لائی جائے اور جہاں اس کے علاوہ کا تقاضا کرتا ہو وہاں اس کو لا جائے بہرحال نظم قرآن کلمات قرآن کی ایسی تالیف کا نام ہے جس میں تمام امور اور معانی کو اس کو مطلوبہ جگہوں پر رکھ دیا جائے اور ان کو دلالتوں میں اس طرح تناسق اور تناسب ہو کہ ہر دلالت عقل کے مقتضی کے مطابق ہو شارح کہتے ہیں کہ مسلسل اور لگاتار کلمات ادا کرنے اور کیف ما اتفق مقتضی حال کی رعایت کئے بغیر بعض کے ساتھ ملانے کا نام نظم قرآن نہیں ہے برخلاف نظم حروف کے کہ یہ نظم حروف پے در پے لفظوں کے حروف کا آنا بغیر اعتبار کئے ایسے معنی کا جس کا عقل تقاضا کرتی ہو، سے عبارت ہے کیونکہ حروف مفردات کا تو کوئی معنی ہی نہیں ہوتا بلکہ ان کی وضع غرض ترکیب کیلئے ہوتی ہے اس لئے ان کے ساتھ نطق میں صرف ترکیب اور بعض کے بعض کیساتھ ما اتفق ضم کا لحاظ ہوگا حتی کہ اگر ضرب کی جگہ پر ربض کہہ دیا جائے تو اس کی وجہ سے من حیث ترکیب الحروف میں کوئی فرق نہیں آئے گا، شارح نے بخلاف نظم حروف سے نظم کے چند معانی کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، نظم کے معانی تین ہیں (۱) نظم کلمات (۲) نظم حروف (۳) نظم اللؤلؤ اور یہاں سے مراد نظم کلمات ہے۔

قولہ: ولیس الاعجاز بمجرد الالفاظ۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے نظم قرآن کہا ہے لفظ قرآن کیوں نہیں کہا؟

جواب: شارح نے اس کے تین جواب دیئے ہیں۔

(۱) اگر ماتن نظم کی جگہ پر لفظ کہتے تو یہ وہم پیدا ہوسکتا تھا کہ اعجاز صفت الفاظ ہے اور وہ کلام میں محض الفاظ سے حاصل ہوسکتی ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پھر علم معانی اور بیان کو اعجاز میں کوئی دخل نہ ہوتا کیونکہ علم بلاغت اور بدیع کا تعلق نفس الفاظ کے ساتھ نہیں ہے بلکہ ان کا موضوع وہ لفظ عربی ہے جو متکلم کی اغراض کو ادا کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ قرآن معجز ہے لہذا وہ جانبین یعنی لفظ اور معنی دونوں کا اعتبار ہوگا اور لفظ اور معنی دونوں کا اعتبار نظم میں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ ماتن نے لفظ کی جگہ نظم استعمال کیا ہے۔

(۲) **دوسرا جواب** یہ ہے کہ ماتن نے کلمہ نظم کہا کلمہ لفظ نہیں کہا اس کی وجہ یہ ہے کہ کلمہ نظم اختیار کرنے میں بلاغت کا ایک نکتہ ملحوظ ہے اور وہ استعارہ ہے اس طرح کہ ماتن نے کلمات قرآن کو موتیوں سے تشبیہ دی ہے اور نظم کہتے ہیں موتیوں کو لڑی میں پرونا گویا یوں کہا گیا کہ قرآن کے کلمات ایسے ہیں جیسے موتی لڑی میں پروئے ہوتے ہیں اور یہ نکتہ لفظ کہنے سے حاصل نہیں ہونا تھا۔

(۳) **تیسرا جواب** یہ ہے کہ نظم کہنے میں کمال مدح ہے اور وہ لفظ کہنے میں حاصل نہیں ہونی تھی کیونکہ لفظ لغت میں پھینکنے کو کہتے ہیں کقولہ اکلت التمر ۃ ولفظت النواۃ ای رمیت بہ اور پھینکنا حقیر شی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، تو معاذ اللہ اس سے یہ مفہوم ہوتا کہ قرآن کے الفاظ حقیر اشیاء ہیں نعوذ باللہ من ذلک، اسی وجہ سے ماتن نے لفظ کی بجائے کلم نظم اختیار کیا۔

عبارت: وکان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذی صنفہ الفاضل العلامۃ سراج الملۃ والدین

ابویعقوب یوسف سکاکی تغمدہ اللہ بغفرانہ اعظم ماصنف خبر کان فیہ ای فی علم البلاغۃ وتوابعھا من الکتب المشھورۃ بیان لما نفعا تمییز من اعظم لکونہ احسنھا ترتیبا ای لکون القسم الثالث احسن الکتب المشھورۃ من جھۃ الترتیب وھو وضع کل شئی فی مرتبتہٖ فلکل مسئلۃٍ مثلاً مراتب بعضھا الیق بھا من بعض فوضعھا فیہ احسن وان شئت ان تعرف صدق ھذالمقال فعلیك بکتب الشیخ عبدالقاھر تراھا کانھا عقد قد انفصم فتناثرت الآلیۃ

ترجمہ: اور قسم ثالث اس مفتاح العلوم کی جس کو فاضل علامہ سراج الملت الدین ابویعقوب یوسف سکا کی نے تصنیف کیا تھا (اللہ تعالیٰ اس کو اپنی رحمت میں چھپائے) بہت زیادہ نفع بخش ہے ان مشہور کتابوں میں جو علم بلاغت اور اس کے توابع میں تصنیف کی گئی ہیں (اعظم ماصنف کان کی خبر ہے) (من الکتب المشھو رۃ لما کا بیان ہے) نفعا اعظم سے تمییز ہے، کیونکہ قسم ثالث کتب مشہورہ میں سے ترتیب کے اعتبار سے بہترین تھی اور ہر چیز کو اس کے مرتبہ میں رکھنا ہے، کیونکہ ہر مسئلہ کے لئے مرتبے ہوتے ہیں اس مراتب میں سے بعض بعض مراتب سے زیادہ لائق تر ہوتے ہیں، پس اس مسئلہ کو ان بعض مراتب میں رکھنا دوسرے بعض مراتب میں رکھنے سے زیادہ تر ہوتا ہے، اور اگر تم ہماری اس بات کی سچائی دیکھنا چاہتے ہو تو شیخ عبدالقاہر کی کتب کو دیکھو تم دیکھو گے گویا وہ کتب ٹوٹا ہوا قیمتی ہار ہیں جس کے موتی بکھرے ہیں۔

وضاحت: مفتاح العلوم سکا کی کی کتاب ہے جو نو علوم پر مشتمل ہے قسم اول میں نحو، صرف، علم الاشتقاق کا بیان ہے، قسم دوم میں عروض، قوافی اور منطق کا بیان ہے اور قسم سوم میں معانی، بیان اور بدیع کا بیان ہے، مفتاح العلوم کہنے وجہ یہ ہے کیونکہ یہ ان نو علموں کو کھولتی ہے ابو یعقوب کنیت ہے یوسف نام ہے اس کا نسب کچھ یوں ہے یوسف بن ابوبکر بن محمد، اس کا تعلق اھل خوازم میں سے ہے، جو کہ عربی، معانی، بیان، ادب عروض، شعر اور فقہ میں کامل ماہر تھا، اس کے علاوہ بھی مختلف علوم میں کامل دسترس رکھتا تھا، سکا کی اس کی نسبت ہے اس کی مختلف وجوہات بیان کی گئیں ہیں بعض نے کہا کہ نیشاپور کی بستی ہے اس کی طرف منسوب ہے بعض نے کہا کہ عراق میں ایک بستی کا نام ہے بعض نے کہا کہ یمن کی ایک بستی ہے جس کی طرف منسوب ہے جبکہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ یہ ان کے دادا کی طرف منسوب ہے کیونکہ اس کا دادا سونے اور چاندی کے سکے بناتا تھا۔

قولہ: کان القسم الثالث۔

ماتن کی اس عبارت سے غرض اس چیز کو بیان کرنا ہے کہ میں نے اپنی کتاب کے متن کے لئے مفتاح العلوم کی قسم ثالث ہی کو کیوں منتخب کیا حالانکہ علم بلاغت و بدیع کے اندر اور بہت سی بھی کتابیں لکھی گئی ہیں، ماتن نے اس وجہ بتائی کہ قسم ثالث باقی تمام کتابوں سے از روح نفع کے عظیم اور خوب ترتھی کیونکہ کسی بھی کتاب کی خوبی تین چیزوں کی وجہ سے ہوتی ہے (۱) مطالب کی اچھی ترتیب (۲) زوائد سے مھذب ہونا اور فضولیات سے منقح ہونا (۳) اصول کی جامع ہو اور قواعد فن پر مشتمل ہو جبکہ قسم ثالث کی ترتیب سب سے بہتر اور تہذیب سب سے زیادہ اور قواعد فن پر بھی سب سے زیادہ مشتمل۔

قولہ:تغمد اللہ بغفرانہ ۔

یہاں پر ایک **اعتراض** ہوتا ہے کہ تغمد کا معنی گناہوں کو چھپانا ہے اور یہی معنی غفران کا بھی ہے جب دونوں کا معنی ایک ہی ہے تو تغمد کے بعد غفران کا ذکر کرنا لغو ہے۔

جواب: (۱) تغمد کو اس کے معنی موضوع لہ (ستر الذنوب) سے خالی کر کے مطلقا ستر کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے لہذا اس صورت میں کوئی استدراک لازم نہیں آتا۔

(۲) کہ تغمد کا معنی ستر الذنوب (گناہوں کو چھپانا) ہے برابر ہے کہ وہ توبہ کے ذریعے ہو یا محض اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہو جبکہ غفران کا معنی ستر الذنوب بالتوبہ ہے لہذا پہلا عام ہوا اور دوسرا خاص ہوا۔

علامہ تفتازانی نے یہاں پر سکا کی کو سیف قاطع کے ساتھ تشبیہ دی ہے، تو سکا کی مشبہ ہوا اور سیف قاطع مشبہ بہ تو سکا کی کا ذکر کرنا استعارہ بالکنایہ ہوا کیونکہ وہ مشبہ ہے، اور غمد یعنی غلاف جو کہ مشبہ بہ سیف قاطع کا لازم ہے اس کو مشبہ (سکا کی) کیلئے ثابت کرنا استعارہ تخییلیہ ہوگا، اور ستر جو کہ مشبہ بہ کا مناسب ہے اس کو ذکر کرنا استعارہ ترشیحہ ہوگا۔

قولہ:فلکل مسئلۃ مثلا مراتب ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ہم ماتن کے اس قول (القسم الثالث احسن ترتیبا من الکتب المشھورۃ) کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ اگر کتب مشہورہ میں موجود ہوگی تو یہ کہنا درست نہیں ترتیب کہتے ہیں کہ ہر شی کو اس کے مرتبہ میں رکھنا اور یہ ذیادتی، نقصان، شدت اور صفت کو قبول نہیں کرتی ہے؟

جواب: آپ کا یہ کہنا کہ ترتیب ذیادتی، نقصان، شدت وصفت کو قبول نہیں کرتی یہ درست نہیں بلکہ ترتیب اس چیز کو قبول کرتی ہے کیونکہ مسئلہ کیلئے چند مراتب ہوتے ہیں ان میں بعض لائق ہوتے ہیں اور بعض الیق ہوتے ہیں اگر مسئلہ کو اس کے لائق مرتبہ میں رکھا جائے تو حسن ہوگا اور اگر اس مسئلہ کو الیق مرتبہ میں رکھا جائے تو وہ احسن ہوگا۔

قولہ:وان شئت ان تعرف صدق ھذا المقال ۔

شارح کی غرض ماتن کے دعوی پر تائید پیش کرنا ہے پیچھے ماتن نے کہا کہ مفتاح کی قسم ثالث ترتیب کے اعتبار سے کتب مشہورہ سے احسن ہے، شارح کہتا ہے کہ اگر تو ماتن کے اس قول کی سچائی کو جاننا چاہتا ہے تو شیخ عبد القاہر کی کتب کا مطالعہ کرو تو تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ اس کی کتاب ترتیب ایسے ہے جیسے کہ ایک ٹوٹا ہوا ہار ہو جس کے موتی بکھر چکے ہوں اور جب تم مفتاح کی قسم ثالث کو دیکھو گے تو تمہیں معلوم ہوگا کہ وہ ایسا ہار ہے جو کہ ایک لڑی میں پرویا ہوا ہے لہذا قسم ثالث کی ترتیب کتب مشہورہ سے احسن ہوگی۔

عبارت:ولکونیه اتمھا تحریرا وھو تھذیب الکلام ولکونه اکثرھا للاصول والقواعد وھو متعلق بمحذوف یفسّرہ قوله جماً لانَّ معمول المصدر لایتقدم علیه لان المصدر عند العمل مأوّل بان مع الفعل وھو موصول ومعمول الصّلة لایتقدم علی الموصول لکونه کتقدم جزءٍ من الشئی المترتب الاجزاء علیه ھذا والا ظھر انه جائزاذاکان المعمول ظرفا او شبھه قال الله تعالی فلما بلغ معه السعی ولاتأخذکم بھما رأفة ومثل ھذاکثیرفی الکلام والتقدیر تکلُّف ولیس کل ماأوّل بشئی حکمه حکم ماأوّ ل به مع انّ الظرف مما یکفیه رائحة من الفعل لان له شانا لیس لغیرہ لتنزله من الشئی منزلة نفسه لوقوعه فیه وعدم انفکاکه عنہٗ ولھذا اتسع فی الظروف مالم یتسع فی غیرھا۔

ترجمہ: اوراسلئے کہ قسم ثالث تحریر کے اعتبار سے کتب مشہورہ میں سب سے زیادہ مکمل تھی اورتحریر کلام کومہذب کرنے کا نام ہے اور کتابوں میں سب سے زیادہ جامع اصول وقواعد تھی ،اورللا صول محذوف سے متعلق ہے جسکی تفسیر کا قول جمعا مذکور کر رہا ہے کیونکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ مصدر عمل کے وقت ان مع الفعل کی تاویل میں ہوتا ہے اور یہ (ان)موصول حرفی ہے اور صلہ کا معمول موصول پر مقدم نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ (صلہ کی تقدیم)ایسی ہے جیسے ایک مترتب الا جزاءشی کے ایک جزءکواس شی پر مقدم کرنا اس کو لے لو،اور ظاہر یہ ہے کہ مصدر کے معمول کی تقدیم مصدر پر جائز ہے جب مصدر کا معمول ظرف یاشبہ ظرف ہوجیسا کہ قال اللہ تعالیٰ فلما بلغ معه السعی اورولا تاخذ کم بھما رأفةاوراس جیسی تقدیم کلام میں کثیر ہےاورمعہ السعی اوررأفة کا عامل مقدر ماننا تکلف اور مشقت ہے،اور ہروہ چیز جس کی تاویل کی گئی ہواس کے حکم کا مااول بہ کے حکم کی طرح ہونا ضروری نہیں ہے ، باوجودیکہ ظرف ان اشیاء میں سے ہے جب کوفعل کی تھوڑی سی بو کفایت کرجاتی ہے ، کیونکہ ظرف کی ایسی شان وحال ہے جوکہ ظرف کے غیر کا نہیں کیونکہ اس ظرف کے اس شی کے بمنزلہ نفس کے اتارنے کی وجہ سے کیونکہ یہ شی (مظروف) کے اس ظرف سے جدا نہ ہونے کی وجہ سے۔

وضاحت: قوله: لکونه اتمھا تحریرا۔

ماتن کی غرض یہاں سے قسم ثالث کے عظیم تر ہونے پر دوسری دلیل قائم کرنا ہے کہ قسم ثالث کی تحریر کامل ترتھی اور جس کی یہ شان ہواس کا حصول بہت آسان ہوتا ہے اور جس کا حصول آسان ہووہ بہت زیادہ نفع مند ہوتی ہے، تحریر لغت میں بندہ کو غلامی سے آزاد کرنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں تحریر کلام کو عیب ونقص سے پاک کرنے کو کہتے ہیں۔

قوله:ولکونه اکثر ھا للاصول جمعا ۔

ماتن کی غرض یہاں سے قسم ثالث کے عظیم تر ہونے پر دلیل تیسری دلیل قائم کرنا ہے،جس کا حاصل یہ ہے کہ قسم ثالث

میں سب سے زیادہ اصول فن بیان کیے گئے تھےاور جس کی یہ شان ہو وہ نفع مند بھی زیادہ ہوتی ہے،شارح نے للا صول کی تفسیر کی قواعد سے تا کہ اصول کا معنی مرادی متعین ہو جائے کیونکہ اصول چند معانی کیلئے استعمال کیا جا تا ہے(۱) دلیل (۲) ماینبتنی علیہ الشیء(۳) قاعدہ،شارح نے قواعد کہہ کر اس کا معنی متعن کر دیا ہے۔

قولہ:وھو متعلق بمحذوف ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے سے سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:للا صول جار مجرور ہے اور ظاہر ہی ہے کہ اس کو تعلق اکثر کیساتھ ہو مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ اکثر اسم تفضیل کا صیغہ ہے مگر اس کے صلہ میں لام نہیں آتا ہے؟

جواب:للا صول جار مجرور کا تعلق اکثر کے ساتھ نہیں بلکہ اس کا تعلق جمعا محذوف کیساتھ ہے جس کی تفسیر جمعا مذکور کر رہا ہے۔

قولہ:لان معمول المصدر لایتقدم علیہ ۔

شارح کی غرض یہ ہے کہ ھو متعلق بمحذوف پر دلیل قائم ہو جائے اور دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:یہ ہے کہ جب للا صول کے بعد جمعا مصدر مذکور ہے تو للا صول کو اس کا متعلق بنا دیا جاتا بلا وجہ یہاں محذوف نکالنے کی کیا حاجت ہے؟

جواب: اگر جمعا مذکور کا متعلق بناتے تو یہاں پر ایک خرابی لازم آتی وہ یہ کہ اس مقام میں مذکور جمعا مصدر ہے اگر للا صول کو اس کے متعلق بناتے ہیں تو مصدر کے معمول کو مصدر پر مقدم کرنا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے کیونکہ مصدر عامل ضعیف ہے معمول مقدم میں یہ عمل نہیں کر سکتا اس لئے عامل مقدر کی ضرورت پیش آئی۔

قولہ:لان المصدر عند العمل مأول بان مع الفعل ۔

شارح کی غرض یہاں سے تدقیق کرنا ہے یعنی دلیل پر دلیل قائم کرنا ہے کیونکہ اس نے ھو متعلق بمحذوف پر لان معمول المصدر سے دلیل پیش کی تھی اور اس دلیل پر لان المصدر عند العمل سے دلیل قائم کر رہا ہے اور یہی تدقیق ہوتی ہے،حاصل اس دلیل کا یہ ہے کہ مصدر کے معمول کا مصدر پر مقدم ہونا جائز نہیں کیونکہ مصدر عمل کے وقت ان مع الفعل کی تاویل میں ہوتا ہے جیسے ضربا مصدر عمل کے وقت ان ضرب کی تاویل میں ہوتا ہے کیونکہ کسی غیر میں یہ عمل کرنا اس غیر میں تأ ثیر کرنا ہے اور تأ ثیر قوی ہی کر سکتا ہے اور قوی فعل ہوتا ہے نہ کہ مصدر اس وجہ سے عمل کے وقت مصدر ان مع الفعل کی تاویل میں ہوگا اور کلمہ (ان) موصول حرفی ہے اور فعل اس کا صلہ ہے،اور مصدر کا معمول در حقیقت اسی فعل کا عمل ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ صلہ کا معمول موصول پر

مقدم نہیں ہوسکتا کیونکہ موصول اور صلہ اور اس کا معمول بمنزلہ اس مرکب کے ہیں جس کے اجزاء مرتب ہوں اور جس چیز کے اجزاء مرتب ہوں اس کے کسی جزء کی تقدیم جائز نہیں کیونکہ اس سے ترتیب باطل ہو جاتی ہے، اسی طرح صلہ کے معمول کو موصول پر مقدم کرنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے بھی ترتیب کا بطلان لازم آتا ہے، شارح کا قول ھذا اس سے پہلے خذ فعل محذوف ہے یعنی خذ ھذا اس کو مضبوطی سے لے لو کیونکہ بہت ہی اہم بات ہے۔

قولہ:والا ظھر انہ جائز۔

شارح نے جو پہلے ترکیب بیان کی ہے وہ عام نحویوں کے اعتبار سے کی ہے لیکن یہاں سے اپنا مؤقف ورائے بیان کررہے ہیں مصدر کے دیگر معمولات اگرچہ مصدر پر مقدم نہیں ہوسکتے مگر جب مصدر کا معمول ظرف (زمان ومکان) ہو یا شبہ ظرف (جار مجرور) تو اس کی تقدیم مصدر پر جائز ہے کیونکہ ظرف میں عامل کی ادنیٰ سی بو بھی کفایت کرتی ہے اور اس میں ضعیف بھی عمل کر لیتا ہے، اس واسطے جب جمعا مذکور عامل بنایا جاسکتا ہے تو پھر عامل مقدر ماننا تکلف ہے۔

سوال: ہم یہ تسلیم بھی نہیں کرتے کہ مصدر کا معمول ظرف ہو تو اس کی تقدیم مصدر پر جائز ہے اس کی کوئی نظیر پیش کرو؟

جواب: شارح نے اس کی دو نظیریں پیش کر کے سوال کو دور کیا مثال نمبرا فلما بلغ معہ السعی دوسری مثال ولا تا خذکم بھما رأفۃ میں بھما اپنے عامل مصدر رأفۃ سے مقدم ہے۔

قولہ:والتقدیر تکلف ۔

شارح یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: (معہ) السعی مذکور کا متعلق نہیں ہے بلکہ السعی مقدر کا متعلق ہے جس کی تفسیر السعی مذکور کر رہا ہے؟ اسی طرح بھما رأفۃ میں یہ تقریر ہے۔

جواب: عامل کو مقدر ماننا یہ تکلف ہے اور تکلف کا ارتکاب بغیر ضرورت داعیہ کے جائز نہیں ہے اور یہاں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

قولہ:ولیس کل ما اول بشیء حکمہ۔

شارح یہاں سے سابقہ کلام سے پیدا ہونے والے سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ یہاں پر محذوف نکالنے کے لئے کوئی ضرورت داعیہ موجود نہیں ہے حالانکہ یہاں پر موجود ہے وہ یہ کہ مصدر عمل کے وقت ان مع الفعل کی تاؑویل میں میں ہوتا ہے، کلمہ ان موصول حرفی ہے اور فعل اس کا صلہ ہے اور مصدر کا معمول حقیقت میں اس صلہ کا معمول ہوتا ہے اور صلہ کو معمول کو مقدم کرنا جائز نہیں؟

جواب: کہ ہر مأول کو مأول بہ کا حکم نہیں دیا جاتا اور ضرورت نہیں کہ مأول مأول بہکے ساتھ تمام احکام میں شریک ہو کیونکہ بسا اوقات ایک حکم مأول کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور وہ مأول بہ میں جاری نہیں ہوسکتا مثال کے طور لام اور تنوین کا داخل ہونا مصدر کے ساتھ خاص ہے جبکہ یہ فعل مع ان پر داخل نہیں ہوتے اسی طرح صلہ کے معمول کو موصول پر مقدم کرنا جائز نہیں یہ حکم مأول بہ (فعل مع ان) کے ساتھ خاص ہے اور مصدر پر یہ حکم جاری نہیں ہوسکتا۔

قوله:مع ان الظرف مما يكفيه رائحة من الفعل۔

شارح اس عبارت سے غرض **اصل اعتراض کا دوسرا جواب** دینا ہے اور وہ یہ کہ للا صول کا تعلق جمعا مذکور کے ساتھ ہے اگر آپ اس پر **اعتراض** کریں کہ اس صورت میں معمول کی تقدیم مصدر پر لازم آئے گی تو اس کا **جواب** یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مصدر کے معمول کی تقدیم مصدر پر جائز نہیں بلکہ مصدر کے معمول کی تقدیم مصدر پر جائز ہے جب مصدر کا معمول ظرف ہو کیونکہ مصدر ظرف میں عمل کرتے وقت ان مع الفعل کی تأویل میں نہیں ہوتا کہ اس کی وجہ سے تقدیم معمول صلہ کی موصول پر لازم آئے کیونکہ ظرف کو فعل کی ادنیٰ سی بو بھی کافی ہوتی ہے اور مصدر میں بوئے فعل موجود ہوتی کیونکہ مصدر فعل کے جزء اہم حدث پر دلالت کرتا ہے لہذا مصدر کو ان مع الفعل کی تأویل میں کی ضرورت نہیں۔

قوله:لان له شانا ليس لغيره ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنے قول لان الظرف مما یکفیہ پر دلیل قائم کرنا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس ظرف کو وہ شان حاصل ہے جو غیر کو حاصل نہیں کیونکہ یہ شیء کے بمنزلہ نفس کے ہوتی ہے شی مظروف اس ظرف میں واقع ہوتی ہے اور مظروف کو ظرف کے ساتھ انتہائی گہرا تعلق ہوتا ہے اور اس ظرف کی مثال بمنزلہ آدمی کے محارم کی ہے جو آدمی کے گھر میں بغیر اذن کے داخل ہوسکتے ہیں اور محارم کبھی آدمی پر مقدم ہوتے ہیں اور کبھی متأخر ہوتے ہیں کیونکہ ان کا بہت ہی زیادہ ارتباط، تعلق انسان کے ساتھ ہوتا ہے، اسی طرح کثرت تعلق کی وجہ سے ظرف بھی عامل پر کبھی مقدم ہوتا ہے اور کبھی متأخر ہوتا ہے اور اسی کثرت تعلق اور ظرف کے مظروف سے جدا نہ ہوسکنے کی وجہ سے اس ظرف میں اتنی وسعت پیدا ہوگئی ہے جو غیر ظرف میں نہیں ہوتی۔

عبارت:ولکن کان القسم الثالث غیر مصون ای محفوظ عن الحشو وھو الزائد المستغنیٰ عنه وعن التطویل وھو الزائد علی اصل المراد بلافائدۃٍ وسیجیء الفرق بینھما فی بحث الاطناب وعن التعقید وھو کون الکلام مغلقا یتوعّر علی الذھن تحصیل معناہٗ قابلا خبر بعد خبر ای کان محتاجاً الی الایضاح لما فیه من التعقید والی التجرید عما فیه الحشوُ

ترجمہ: اور لیکن قسم ثالث حشو سے محفوظ نہ تھی اور حشو وہ زیادتی ہے جسکی ضرورت نہ ہو اور تطویل سے اور یہ اصل مراد پر بلا فائدہ زیادتی کو کہتے ہیں اور عنقریب ان کے درمیان فرق اطناب کی بحث میں آئے گا اور تعقید سے محفوظ نہ تھی اور تعقید کلام کا پیچیدہ اور اس قدر مغلق ہونا کہ ذہن پر اس کے معنی کا حصول مشکل ہو جائے ،اختصار کے قابل تھی کیونکہ اس میں تطویل تھی اور قابلا کان کی خبر کے بعد خبر ہے اور وضاحت کی محتاج تھی کیونکہ میں تعقید تھی اور مفتقرا کان کی ایک اور خبر ہے اور یہ تجرید کی محتاج تھی کیونکہ اس میں حشو تھا۔

وضاحت:قوله:ولکن کان القسم الثالث ۔

ماتن غرض ایک وہم کو دور کرنا ہے۔

وہم یہ کہ جب قسم ثالث ان اوصاف کے ساتھ متصف تھی تو آپ کو اپنی کتاب کی کیا حاجت تھی؟

اس کا **جواب** یہ ہے کہ قسم ثالث اگر چہ ان اوصاف پر مشتمل تھی لیکن کچھ عیوب نقائص پر بھی مشتمل تھی لہذا ایک ایسی کتاب کی حاجت تھی جو کہ ان عیوب ونقائص سے پاک ہو،اس وجہ سے ماتن نے اپنی کتاب کو تصنیف کرنے کا ارادہ کیا۔

قوله:التطویل و ھو الزائد ۔

شارح غرض یہاں سے تطویل کا مفہوم بیان کرنا ہے تطویل سے مراد کلام میں ایسی زیادتی کہ اصل مراد کو ادا کرنے کے علاوہ میں کوئی اور فائدہ نہ ہو،اس مفہوم کے اعتبار سے حشو اور تطویل کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی کیونکہ حشو تطویل سے اعم مطلق ہے اس لئے اس میں دوسرا فائدہ ہو یا نہ ہو جبکہ تطویل اخص مطلق ہے، کیونکہ اس میں اصل مراد کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ نہیں ہوتا بلکہ وہ زائد محض ہے،لیکن یہ فرق غیر معتبر ہے کیونکہ یہ مفہوم کے اعتبار سے ہے ذات کے اعتبار سے نہیں ہے حشو اور تطویل کے درمیان فرق ذاتی یہ ہے کہ حشو میں زیادتی معین ہوتی ہے جبکہ تطویل میں زیادتی غیر معین ہوتی ہے،اس اعتبار سے ان کے درمیان نسبت تباین ہوگی۔

عبارت: الفت مختصرا جواب لما ای کان ما تقدّم سبباً لفالیف مختصرٍ یتضمّنُ مافیه ای فی القسم الثالث من القواعد جمع قاعدۃٍ و ھی حکم کلیّ ینطبق علی جزئیاته لیستفاد احکامھا منه کقولنا کل حکمٍ القیتهٗ الی المنکر یجب توکیده فانه ینطبق علی ان زیدا قائم وان عمرا راکبٌ وغیر ذلك مما یُلقیٰ الی المنکر بانْ یقال ھٰذا الکلام مع المنکر و کل کلامٍ مع المنکر یجبُ ان یوکدفیعلم انه یؤکدویشمل علی مایحتاج الیه لاعلی مایستغنی عنه لیکون حشوامن الامثلة وھی الجزئیات التی ذکرت لاِیضاح القواعد وایصالھا الی فھمِ المستفید والشواھد وھی الجزئیات التی یستشھد بھا فی اثبات القواعدلکونھا من التنزیل او کلام العرب الموثوق بعربیتھم فھی اخصّ من الامثلة

ترجمہ: میں نے مختصر (تلخیص المفتاح) کو تالیف کیا (یہ) لما کا جواب ہے یعنی گزر گیا وہ اس مختصر (تلخیص) کی تالیف کا سبب ہے، (یہ مختصر) قسم ثالث میں موجود قواعد کو متضمن ہے، قواعد قاعدہ کی جمع ہے اور یہ ایسا حکم کلی ہے جو کہ اپنی جزئیات پر منطبق ہوتا ہے تا کہ ان جزئیات ک احکام اس سے حاصل ہوں جیسے ہمارا یہ قول، ہر حکم کلی جیسے تم منکر سامنے ڈالو تو اس کی تاکید واجب ہے پس یہ ان زیدا قائم اور ان عمرا راکب وغیرہ پر جو منکر کی طرف ڈالیں جائیں منطبق ہیں بایں طور پر یہ کہا جائے کہ یہ کلام منکر کے ساتھ ہے اور جو کلام منکر کے ساتھ ہو اسے مؤکد کرنا واجب ہے پس معلوم ہوا کہ اس کلام جزئی کو مؤکد کرنا واجب ہے، جو مشتمل ہو ایسی مثالوں اور شواہد پر جن کی محتاجگی ہوتی ہے نہ کہ ایسی چیزوں پر جن کی ضرورت نہیں تا کہ حشو ہو جائے، اور مثال کہتے ہیں ایسی جزئیات کو جو قواعد کی وضاحت اور ان مستفید کو فہم تک پہنچانے کیلئے ذکر کی جاتی ہے اور شواہد ان جزئیات کو کہتے ہیں جن کے ذریعے قواعد کو ثابت کرنے کیلئے استشہاد کہا جاتا ہے کیونکہ یہ قرآن پاک یا قابل اعتماد عربوں کے کلام سے ہوتی ہے پس یہ شواہد امثلہ سے اخص ہیں۔

وضاحت: قوله: الفت مختصرا جواب لما ۔

یہ لما کا جواب ہے مصنف نے اختصرت نہیں کہا کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ بنتا تھا کہ میں نے مفتاح العلوم کا اختصار کیا ہے حالانکہ مطلوب مصنف ایسی کتاب کو تحریر کرنا ہے جس میں مطالب قسم ثالث کے علاوہ بھی کچھ چیزیں ہوں اس واسطے الفت مختصرا کہا، قسم ثالث میں تین اشیاء مذکور ہیں (۱) قواعد (۲) امثلہ (۲) شواہد۔

تو ماتن فرما رہے ہیں کہ میری مختصر میں وہ چیزیں بھی ہوں گی جو مفتاح کی قسم ثالث میں نہیں اور ساتھ کچھ اور چیزیں بھی ہوں گی۔

قوله:من القواعد۔

من بیانیہ (ما) کا بیان ہے قواعد قاعدہ کی جمع ہے اور عرفو اصطلاح میں قاعدہ اصل، ضابطہ، قانون ایسے امور کلی کو کہتے ہیں جو اپنے تمام جزئیات پر مشتمل ہوتا کہ اب جزئیات کے احکام اس امر کلی سے دریافت ہوں سکیں، جیسے نحوی حضرات کہتے ہیں ''کل فاعل مرفوع'' یہ ایک قانون کلی ہے جس کے موضوع (فاعل) کی بے شمار جزئیات ہیں اور ان تمام جزئیات کا حکم اس قانون کلی سے دریافت کیا جاسکتا ہے اور حکم سب کا رفع ہے اور جیسے علم بلاغت میں کہا جاتا ہے ''کل حکم القیتہ الی المنکر یجب ان یوکد'' یہ قاعدہ کلی ہے جس کا موضوع کل حکم القیتہ الی المنکر ہے اور اس موضوع کے بے شمار افراد ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا حکم وجوب تاکید ہے۔

قولہ:لیستفاد احکامھا منہ ۔

قاعدہ کلیہ سے جزئیات کا احکام کے استفادہ کا طریقہ یہ ہے کہ قاعدہ کا موضوع ہے اس کی کوئی جزئی لیکر اسے موضوع بناؤ اور قاعدہ کے موضوع کو اس کو محمول بناؤ یہ صغری بن جائے گا اور قاعدہ کلیہ اس صغری کا کبری بناؤ پھر حد اوسط گرادو اور جو باقی ہوگا وہی نتیجہ ہوگا، جیسے ہمارا مدعی یہ ہے کہ (زید مرفوع) تو ہم اس کے اثبات کے لئے لائیں گے زید مرفوع لانہ فاعل وکل فاعل مرفوع نتیجہ ہوگا زید مرفوع اور یہ نتیجہ حکم جزئی ہے جو اس حکم کلی سے حاصل ہوا ہے۔

قولہ: کقولنا کل حکم القیتہ الی المنکر۔

شارح کی غرض اس عبارت سے علماء بیانیین لے طریقے پر قاعدہ کی مثال کیساتھ وضاحت کرنا ہے، نیز دوسری غرض حکم جزئی کے لئے استفادہ کے طریقے کو حکم کلی سے بیان کرنا ہے یعنی حکم جزئی حکم کلی سے کس طرح سے مستفاد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کل حکم القیتہ الی المنکر یجب تو کیدہ، قاعدہ کلیہ ہے اور اس سے حکم جزئی کے استفادہ کا طریقہ یہ ہے کہ اس قاعدہ کے موضوع جو کہ (کل حکم القیتہ الی المنکر) کی کوئی جزئی لیکر اس کو موضوع بنادو اور وہ جزئی یہ ہے (ان زید قائم) اور قاعدہ کا موضوع اس کو محمول بنادو اور یہ صغری ہوگا جسے ہم نے کہا ان زید قائم حکم القیتہ الی المنکر یہ قیاس کا صغری ہے اور خود قاعدہ کو ہم نے کبری بنایا اور کہا کل حکم القیتہ الی المنکر یجب تو کیدہ، یہ قیاس کا کبری ہے درمیان سے حد اوسط کل حکم القیتہ الی المنکر کو گرادیا باقی بچا ان زید قائم یجب تو کیدہ یہ نتیجہ نکلا جو کہ حکم جزئی ہے۔

قولہ:یشتمل علی ما یحتاج الیہ ۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے ایک وہم کو دور کرنا ہے۔

وہم یہ ہے کہ مختصر قواعد پر تو مشتمل ہے مگر ممکن ہے کہ اس میں امثلہ اور شواہد، قواعد کی وضاحت کے لئے نہ ہوں تو محض قواعد کو متضمن ہونا بغیر وضاحت و اثبات کے اس میں کتاب کا کوئی کمال نہیں ہے؟

ماتن نے اس **وہم کا دفعیہ** یشتمل سے کیا کہ جیسے اس کتاب میں قواعد ہیں ایسے ہی اس میں قواعد کی وضاحت کیلئے امثلہ، شواہد بھی ہیں اس پر اعتراض ہوا کہ اس طرح سے تو یہ مختصر بھی حشو وتطویل پر مشتمل ہوگی کیونکہ قسم ثالث میں بھی حشو وتطویل امثلہ و شواہد پر مشتمل تھی جبکہ میری مختصر ضروری امثلہ اور شواہد پر مشتمل ہے۔

قولہ:وهي الجزئيات التي ذكرت لايضاح۔

شارح یہاں سے امثلہ کے مفہوم کی وضاحت کر رہے ہیں اور یہ کہ کتب میں ان کو کیوں ذکر کیا جاتا ہے تو مثال وہ ہوتی ہے جس سے قواعد کی وضاحت مقصود ہوتی ہے اور اسی سے کتب میں مثال کے لانے کا قاعدہ کلیہ بھی معلوم ہوگیا اور وہ قواعد کی وضاحت اور قواعد کا اثبات ہے۔

قولہ:والشواهد وهي الجزئيات التي۔

شارح کی اس سے ایک غرض تو یہ ہے کہ اس سے شواہد کے مفہوم کو بیان کرنا اور دوسرے کتب میں اس کے ذکر کت فائدے کو بیان کرنا ہے جو قواعد کے اثبات پر استشہاد ہے اور اس سے ایک اعتراض کو دور کرنا بھی مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ امثلہ کے اور شواہد کو ذکر کرنا مستدرک ہے کیونکہ دونوں شی واحد ہیں؟

جواب: شارح نے اس اعتراض کو اپنی اس عبارت سے دفع کیا کیونکہ اس نے مثال کی الگ تعریف کی ہے اور شواہد کی الگ تعریف کی ہے جس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں فرق ہے لہذا استدراک لازم نہیں آیا کیونکہ ان کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ مثال عام مطلق ہے اور شواہد خاص مطلق ہے مثال یہ ایک کلام سے پیش کی جاسکتی ہے جبکہ شاہد صرف قرآن پاک یا ان عربوں کے کلام سے جن کی عربیت پر اعتماد ہو، لہذا ان کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔

عبارت:ولم أل من الالووھو التقصیر جُھداً بالضمِّ والفتح الاجتھادُ وعن الفراء الجھد بالضمِّ الطاقۃ وبالفتح المشقۃ وقد استعمل الالوفی قولھم لاالوك جھدامتعدیا الی مفعولین والمعنی لاامنعك جھد اوحذف ھھنا المفعول الاوّل لانہ غیر مقصود ای لم امنع اجتھادا فی تحقیقہ ای المختصر یعنی فی تحقیق ما ذکر فیہ من الابحاث وتھذیبہ ای تنقیحہ۔

ترجمہ:اورلم اٰل الو سے ماخوذ ہے بمعنی کوتاہی وسستی کرنا اور جھد جیم کے ضمہ اور فتحہ کے ساتھ کوشش کرنا اور فراء سے ہے کہ جھد ضمہ کے ساتھ بمعنی طاقت اور کے ساتھ مشقت کو کہتے ہیں ،اور الوان کے قول لا الوک جھدا میں دومفعولوں کی طرف متعدی ہوکر استعمال ہوا ہے اور معنی یوں ہوگا میں تجھ کو کوشش کرنے سے منع نہیں کرتا اور یہاں اس کا پہلا مفعول محذوف ہوگیا کیونکہ وہ غیر مقصود ہے یعنی میں اس مختصر میں جو ابحاث ہیں ان کی تحقیق وتھذیب کرنے میں کوشش کو نہیں روکا۔

وضاحت: قولہ:من الالو وھو التقصیر۔

شارح کی اس عبارت سے ال کی مبداء اوراس کے معنی کو متعین کرنا ہے کیونکہ اٰل مشتق ہے اور ہر مشتق کیلئے مبداء کا ہونا ضروری ہے تو جب شارح نے کہا کہ یہ الو سے ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا مبداء الو ہے اور مشتق کی پوشیدگی مبداء کی پوشیدگی کی وجہ سے ہوتی ہے اور مشتق کی وضاحت مبداء کی وضاحت ست ہوتی ہے تو شارح نے اس کے مبداء کے معنی کو بیان کیا تا کہ مشتق کو معنی بھی معلوم ہوجائے ،شارح نے اس کو متن میں بیان کر دیا کہ اس کا معنی کوشش کرنا ہے۔

قولہ:بالضم والفتح الاجتھاد۔

شارح کی غرض اس عبارت سے حرکات وسکنات کے اعتبار سے تحقیق لفظی کرنا اور معنی مرادی بیان کرنا اور معنی لغوی بیان کرنا اور حرکات کے اختلاف سے اس کے معنی کے اختلاف کو بیان کرنا مقصود ہے جب شارح نے کہا الاجتھادتو معلوم ہوا کہ یہی اس کا معنی مرادی ہے اور جب کہا کہ عن الفراءتو معلوم ہوا کہ حرکات کے اختلاف سے معنی لغوی مختلف ہوجاتا ہے۔

قولہ:وقد استعمل الالو فی قولھم۔

شارح کی غرض یہاں سے ماتن پر اعتراض کرنا اور اس کا جواب دینا مقصود ہے۔

سوال:مصنف کا کلام مشہور کلام کے مخالف ہے کیونکہ الو کا استعمال اھل عرب کے کلام میں دومفعولوں کی طرف متعدی ہوکر استعمال ہوتا ہے جب کہ ماتن کے کلام میں اس ایک ہی مفعول ہے؟

جواب: شارح نے حذف ہہنا المفعول الاول سے اس کا جواب دیا کہ ماتن کا کلام مشہور کلام کے خلاف نہیں ہے کیونکہ یہاں اس کا ایک مفعول محذوف ہے جوکہ غیر مقصود ہے اور مفعول دوم چونکہ مقصود ہے وہ مذکور ہے اور معنی اس طرح ہے کہ میں تجھ

کوکوشش سے منع نہیں بلکہ کہتا ہوں کہ کوشش کرواور علم دین کی طلب میں ذرہ بھی کوتاہی نہ کروتو کہ کسی مقام میں پہنچ جاؤ۔

فائدہ: لم اُل مضارع معتل اللام ہے اور لم اُل کی اصل اأ الودو ہمزوں کے ساتھ تھی پہلا ھمزہ متکلم کا ہے اور دوسرا ھمزہ فاءکلمہ ہے دوسرے ھمزے کو ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا اور واؤ کو حرف جازم لم کی وجہ سے حذف کر دیا تو لم ہو گیا۔

قوله:يعنى فى تحقيق ماذكر فيه ۔

شارح کی غرض یہ ہے:

کہ جب ماتن کو قول فی تحقیقہ میں ہ ضمیر مختصر کی طرف راجع ہے اور مختصر مناط سے عبارت ہے اور تحقیق کہتے ہیں مدعی کو دلیل سے ثابت کرنا تو معنی یہ ہوگا کہ مختصر کو دلیل کے ساتھ ثابت کرنا حالانکہ مختصر مدعی نہیں ہے لہذا تحقیق کی مختصر کی طرف نسبت کرنا درست نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مختصر سے مراد ہوا بحاث ہیں جو اس میں ذکر کی گئی ہیں اس کا تعلق مجاز اذکر المحل وارادۃ الحال کے قبیل سے ہے۔

عبارت:ورتبته ای المختصر ترتیباً اقرب تناولا وی اخذاوهو فی الاصل مدّ الید الی الشئی لیؤخذ من ترتیبه ای ترتیب السکاکی او القسم الثالث اضافة المصدر الی الفاعل او المفعول ولم ابالغ فی اختصار لفظه ای المختصر تقریباً مفعول لہٗ لما تضمّنه معنی لم ابالغ کانه قال ترکتُ المبالغة فی الاختصار تقریباً لتعاطیه ای تناوله وطلبالتسهیل فهمه علی طالبیه ولو لم یتأوّل الفعل المنفی بالمثبت علی ماذکرنا لکان المعنی انّ المبالغة فی الاختصار لم یکن للتقریب والتسهیل بل لامراٰخر۔

ترجمہ:اور میں نے اس مختصر کو اس طرح مرتب کیا کہ حصول کے اعتبار سے تریب تر ہے اور یہ(تناول)لغت میں کسی شی کو حاصل کرنے کے لئے ہاتھ بڑھانے کو کہتے ہیں اس کی ترتیب سے یعنی سکا کی یا قسم ثالث کی ترتیب سے،مصدر کی فاعل یا مفعول کی طرف اضافت ہے،اور میں نے اس مختصر کے لفظوں کو مختصر کرنے میں مبالغہ نہیں کیا تریب کرنے کے لئے،تقریبا اس فعل کا مفعول لہ ہے جسکو(لم ابالغ) کا معنی شامل و متضمن ہے گویا کہ ماتن نے کہا کہ میں اس کو لفظوں کے اختصار میں مبالغہ کو ترک کردیا،اس کی تحصیل کو قریب کرنے کیلئے اور اس کی سہولت فہم اس کے طالبوں پر طلب کرنے کیلئے،اگر فعل منفی کو فعل مثبت کی تاویل میں نہ کریں تو معنی یوں ہوں گے کہ مبالغہ لفظوں کے اختصار میں تقریب و تسہیل کیلئے نہیں بلکہ امر آخر کے واسطے ہے۔

وضاحت :تاول کا معنی اخذ یعنی لینا ہے اور ترتیب میں ضمیر مجرور سکا کی یا قسم ثالث کی طرف راجع ہے بناء اول پر مصدر کی اضافت فاعل کی طرف اور بناء ثانی پر مفعول کی جانب اور آگے جس قدر بھی ضمائر ہیں وہ مختصر(تلخیص) کی طرف راجع ہیں۔

قوله:ای اخذ اوهو فی الاصل ۔

شارح غرض اس عبارت سے ماتن کے قول تناولا کے معنی مرادی،لغوی اور دونوں معنوں کے درمیان مناسبت کو بیان کرنا ہے،جب شارح نے کہا(ای اخذا) تو معلوم ہوا کہ اس تناول کا معنی مرادی(اخذ) لینا ہے اور شارح کے قول وھوفی الاصل مدالید الی الشی ء سے معلوم ہوا کہ اس کو لغوی معنی ہاتھ کو کسی شی کی طرف بڑھانا تا کہ اس کو پکڑا جاس کے ہے،معنی مرادی اور لغوی میں مناسبت دوطرح سے ہوسکتی ہے کہ(۱) کل اور جزء کی مناسبت ہو جب لغوی معنی مدالید اور اخذ کا مجموعہ ہو(۲) یا ان دونوں کے درمیان علاقہ سببیت اور مسببیت کی مناسبت ہو کیونکہ ہاتھ کا بڑھانا سبب ہے اور لینا مسبب ہے۔

قوله:ولم ابالغ فی اختصار لفظه ۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے ایک تو اپنی کتاب کے طور وطریقہ کے تتمہ کو بیان کرنا ہے اور ساتھ ہی ایک وہم کو بھی دور کرنا ہے۔

سوال:کسی کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ ماتن نے جب الفت مختصرا کہ تو شاید ماتن کا اختصار اس حدتک ھو کہ اس سے مطالب کا حصول آسان نہ ہوگا تو اس صورت تو کتاب قابل قدر نہیں ہوگی کیونکہ جس کتاب سے مقصود آسانی سے مفہوم نہ ہو وہ قابل قدر نہیں ہوتی ہے؟

جواب:ماتن نے اس وہم کا دفعیہ یوں کیا کہ میں نے اپنی کتاب کو مختصر تو کیا ہے مگر اس طرح سے نہیں کہ اس سے

مطلب کواخذ کرنا آسان نہ ہو بلکہ مطالب کوحصول اس سے آسانی سے ہوسکتا ہے لہذا یہ کتاب قابل قدر ہے۔

قوله: مفعول له۔

شارح کی غرض تقریبا وطلبا کے منصوب ہونے کی وجہ کو بیان کرنا ہے کہ یہ مفعول لہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہیں۔

قوله:لما تضمنه معنی لم ابالغ ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے دو اعتراضوں کو دفعیہ کرنا ہے۔

اعتراض اول: یہ ہے کہ تقریبا وطلبا جب مفعول لہ ہیں اور مفعول لہ تو فعل کیلئے ہوتا ہے اور فعل مذکور تو لم ابالغ تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ ابالغ کے مفعول لہ ہیں مگر اس صورت میں تو خلاف مقصود لازم آتا ہے کیونکہ معنی یوں ہوگا کہ میں نے تقریب اور طلب کی وجہ سے لفظوں کو مختصر کرنے میں مبالغہ نہیں بلکہ کسی اور وجہ سے کیا ہے اور یہ خلاف مقصود ہے کیونکہ مبالغہ بالکل نہیں ہے اور یہ خلاف مقصود اور ملازمہ اس سے لازم آتا ہے کہ مفعول لہ فعل کی قید ہے تو فعل قید کے ساتھ مقید ہوا اور اس پر نفی داخل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب نفی مقید بقید پر داخل ہوتی ہے تو نفی اس قید کی طرف راجع ہوتی ہے اور مقید اپنے حال پر باقی رہتا ہے اور مطلب یہ ہوگا کہ میں نے تقریب اور طلب کے لئے مبالغہ نہیں کیا بلکہ کسی اور وجہ سے کیا ہے اور یہ خلاف مقصود ہے؟

اعتراض ثانی: یہ ہے کہ تقریبا وطلبا جب مفعول لہ ہونے کی بناء پر منصوب ہیں اور مفعول لہ فعل کے لئے ہوا کرتا ہے کیونکہ مفعول لہ کہتے ہیں جس کی وجہ فعل کیا جائے اور لم ابالغ حقیقتا فعل نہیں کیونکہ یہ منفی ہے اور منفی حقیقتا فعل نہیں ہوتی؟

جواب: اس اعتراض کا جواب لما تضمنہ معنی لم ابالغ سے دیا کہ یہ اعتراض اس وقت وارد ہوتا جب تقریبا وطلبا لم ابالغ کے مفعول لہ ہوتے حالانکہ یہ اس کے مفعول لہ ہیں جس کو لم ابالغ کا معنی متضمن ہے اور وہ ترک ہے اور ترک فعل مثبت ہے منفی نہیں ہے تاکہ پہلا اعتراض وارد ہوسکے نیز فعل ترک مثبت فعل ہے اور وہ حقیقتا فعل ہوتا ہے لہذا دوسرا اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا۔

قوله:ولو لم یتاول الفعل المنفی۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: کس ضرورت اور امر داعیہ کی وجہ سے تقریبا وطلبا کو فعل مقدر کا مفعول لہ بنایا گیا ہے حالانکہ متن میں فعل صراحتا مذکور ہے اور بلا ضرورت عبارت میں فعل کو مقدر نکالنا تکلف ہے اور تکلف کا ارتکاب بغیر ضرورت کے باطل ہے؟

جواب: شارح نے کا جواب یوں دیا ارتکاب تکلف کی طرف ضرورت داعیہ موجود ہے کیونکہ اگر فعل منفی کو مثبت کی تاویل میں نہ کریں تو معنی میں فساد اور قلب مقصود لازم آتا ہے اور اس کی وضاحت تفصیلا پہلے گزر چکی ہے کہ جب نفی مقید پر داخل ہو تو وہ نفی قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور مقید اپنے حال پر باقی رہتا ہے۔

عبارت:وھذا مبنی علی اصلٍ ذکرہُ الشیخ فی دلائل الاعجاز وھو انّ من حکم النفی اذاادخل علی کلامٍ فیہ تقیید علی وجہٍ مّاَ انْ یتوجہ الی ذلک التقیید وان یقع لہ خصوصاً مثلاً اذاقیل لم یاتک القوم اجمعون کان نفیا للاجتماع وھذا مما لاسبیل الی الشک فیہ ولعمری لقد افرط المصنف فی وصف القسم الثالث بانَّ فیہ حشواوتطویلاوتعقیداً تصریحاً اوّلاوتلویحاثانیاعلی ماذکرنا وتعریضا ثالثاحیث وصف مؤلفہ بانہ مختصر منقح سھل الماخذای لاتطویل فیہ و لاحشوولاتعقید کما فی القسم الثالث۔

ترجمہ: اور یہ اس قاعدہ پر مبنی ہے جس کو شیخ نے دلائل اعجاز میں بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ نفی کا حکم یہ ہے کہ جب کسی ایسے کلام میں داخل ہو جس میں کسی بھی قسم کی قید ہو تو وہ نفی اس قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اسی کیلئے خصوصا واقع ہوتی ہے مثلا جب کہا جائے کہ تیرے پاس سب قوم نہیں آئی تو یہ نفی اجتماع کی ہوگی (نہ کے قوم کے آنے کی) اور شیخ کا یہ دعوی ایسا ہے جس میں شک کی گنجائش بھی نہیں، اور مجھے زندگی بخشنے والے کی قسم بے شک ماتن قسم ثالث کی مذمت بیان کرنے میں حد سے نکل گیا ہے کہ اس میں حشو و زوائد چیزیں اور طوالت و پیچیدگی ہے اولا مذمت صراحتا بیان کی اور ثانیا اشارۃ اس بناء پر جس کو ہم نے ذکر کیا اور ثالثا تعریضا بایں طور پر کہ اپنی کتاب کی تعریف کی کہ وہ مختصر منقح ومہذب ہے آسان یعنی نہ تو اس میں طوالت ہے اور نہ ہی زوائد اور پیچیدگی جیسا کہ قسم ثالث میں ہے۔

وضاحت:قولہ:وھذا مبنی علی اصل ذکرہ الشیخ۔

شارح اس عبارت سے غرض خلاف مقصود کے لازم ہونے پر دلیل قائم کرنا ہے اور ساتھ ہی ساتھ ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: جب ہم یہ تسلیم نہیں کرتے نفی جب قید پر داخل ہو تو مقید وقید دونوں یا صرف قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے، لہذا آپ کی یہ بات درست نہ ہوگی کہ اگر فعل منفی کو مثبت کی تاویل میں نہ لیں تو اس سے خلاف مقصود لازم آتا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ ھذا مبنی، ہمارا کلام بلغاء کے مذہب پر مبنی ہے اور ان کا مذہب یہ ہے کہ جب نفی مقید پر داخل ہو تو اگر وہ قید دخول نفی سے پہلے کی تھی تو وہ نفی وید کی طرف راجع ہوگی اور اگر وہ قید دخول نفی کے بعد کی تھی تو وہ نفی مقید وقید دونوں کی طرف راجع ہوگی، شارح ایک مثال سے شیخ کے کلام کی وضاحت کر رہے ہیں کہ جب کہا جائے لم یاتک القوم اجمعون تو اس مثال میں قوم کا آنا قید اجتماع سے مقید ہے اور اس پر نفی داخل ہوئی تو اب معنی یوں ہوں گے قوم اجتماعی شکل میں نہیں آئی اور ان کا انفرادی طور پر آنا اس کے منافی نہیں ہے، اور یہ ایسی بات ہے کہ اس میں کسی قسم کا شک بھی نہیں ہے۔

قولہ:ولعمری لقد افرط المصنف ۔

شارح اس عبارت سے ماتن پر **اعتراض** کررہے ہیں کہ وہ قسم ثالث کی مذمت میں حد سے نکل گیا ہے جو ماتن کیلئے مناسب نہیں ہے ماتن نے پہلے قسم ثالث کی صراحتاً مذمت بیان کی کہ اس میں حشو وتطویل وتعقید ہے اور پھر اس کی مذمت بایں صورت کی کہ اپنی کتاب کی تعریف قسم ثالث کے مقابلے میں اس طرح کی کہ میری کتاب ان چیزوں پر مشتمل ہے جن کی حاجت و ضرورت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث ایسی چیزوں پر مشتمل ہے جن کی ضرورت نہیں، پھر ثالثاً قسم ثالث کی مذمت تعریضاً بایں طور پر کی کہ اپنی کتاب کی صفت بیان کرتے ہوئے کہا کہ میری مختصر منقح ہے اس میں طوالت نہیں اور نہ ہی حشو چیزیں ہیں اور سہل الماخذ ہے اس میں تعقید نہیں اور یہ اوصاف قسم ثالث کے مقابلے میں بیان کئے جس کا مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث ان اوصاف سے خالی ہے لہذا ماتن کیلئے ایسی مذمت بیان کرنا درست نہیں؟

جواب: ماتن کی طرف سے یوں جواب دیا گیا کہ ماتن نے جو کہا کہ قسم ثالث میں تعقید، حشو اور تطویل ہے یہ اس لئے تا کہ تلخیص لکھنے کا جواب پیدا ہو اور اپنی کتاب کی صفات اسلئے بیان کی تا کہ علماء، طلباء کو اس میں رغبت پیدا ہو۔

عبارت:واضفت الی ذلك المذکور من القواعد وغیرها فوائد عثرت ای اطلعت فی بعض کتب القوم علیها ای علی الفوائد وزوائد لم اظفر ای لم افزفی کلام احدٍ من القوم بالتصریح بهاای بالزوائد ولابالاشارة الیها بان یکون کلامهم علی وجهٍ یمکن تحصیلها منه بالتبعیة وان لم یقصد وها یعنی لم یتعرضوالها لانفیاً ولااثباتاً کبعضِ اعتراضاته علی المفتاح وغیرہ ولقد اعجب فی جعل ملتقطات کتب الائمة فوائد ومخترعات خاطرہ زوائد۔

ترجمہ:اور میں نے اضافہ کیاان پر یعنی امور مذکورہ قواعد وامثلہ وغیرہ پر ایسے فوائد کا جن پر میں قوم کی بعض کتابوں میں مطلع ہوااور اضافہ کیا ایسے زوائد کا کہ میں کامیاب نہیں ہوا کسی کے کلام میں ان پر صراحت کے ساتھ اور نہ ان کی طرف اشارہ کے ساتھ بایں صورت کہ ان کا کلام ایسا ہوتا کہ ان زوائد کا حصول اس سے تبعاً ممکن ہوتا اگر چہ قوم نے ان کا ارادہ نہ کیا ہوتا، یعنی قوم نے نفیا اور اثباتا ان سے تعریض نہیں کی جیسے اس کے مفتاح اور غیر مفتاح پر اعتراض ہونے اور ماتن نے کتنی عجیب وحسن بات کہی کہ آئمہ فن کی کتابوں سے چنی ہوئی باتوں کوفوائد اور اپنی باتوں کوزوائد کہا۔

وضاحت:قولہ: المذکور من القواعد وغیرها ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ذالک کا مشارالیہ دوحال سے خالی نہیں یا تو اس کا مشارالیہ امور ثلاثہ مذکور یعنی قواعد، امثلہ اور شواہد ہوں گے یا اس کا مشارالیہ لفظ مختصر ہوگا اول صورت اسلئے درست نہیں کہ لفظ ذالک مفرد مذکر کیلئے آتا ہے جبکہ مذکورہ اشیاء متعدد ہیں اور دوسری صورت اس وجہ سے درست نہیں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ فوائد مختصر سے زائد ہوں اور اس کے ساتھ ضم کئے گئے ہوں حالانکہ ایسی بات نہیں ہے؟

جواب:اس اعتراض کا جواب شارح نے اس طرح دیا کہ ذالک کا مشارالیہ مشتق اول (قواعد، امثلہ،شواہد) ہیں مگر بتاویل المذکور کےاور وہ امور اس تاویل کی وجہ سے حکما مفرد ہیں۔

قولہ:عثرت ای اطلعت ۔

شارح یہاں سے معنی کو متعین کرتے ہوئے ایک وہم کو دور کررہے ہیں اور وہ وہم یہ ہے کہ عثرت مشتق عثار سے ہے جس کا معنی پھسلنے کے ہیں اور یہ معنی یہاں پر مناسب نہیں ہے۔

شارح نے اس کا جواب اپنے قول اطلعت سے دیا کہ یہ عثار سے نہیں بلکہ عثور سے مشتق ہے جس کا معنی اطلاع کے ہیں۔

قولہ:ولقد اعجب فی ملتقطات کتب الائمہ ۔

وجہ تعجب اس طرح ہے کہ ماتن کا کلام ذم و مدح ہر دو کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ

مصنف کی اپنی باتیں فضل ومرتبہ میں فوائد پر زوائد ہوں تو اس صورت میں زوائد کی مدح اور فوائد کی مذمت ہوگی اور یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ ماتن کی اپنی مخترعات ایسی زائد چیزیں ہیں کہ جن کا حذف کرنا ہی مناسب ہے تو اس صورت میں معاملہ برعکس ہوگا یعنی اپنی مخترعہ باتوں کی مذمت اور فوائد کی مدح ہوگی ماتن کے لئے مناسب یہی ہے کہ وہ اپنی باتوں کو زوائد کہتے کیونکہ اس میں تواضع وانکساری ہے جیسا کہ شارح نے بھی اس کے کلام کی اسی طرح سے توجیہ کی ہے اور یہی طریقہ دانا واھل عقل ہے کہ وہ اپنے علم وفہم کو مافوق کی طرف نسبت کر کے دیکھتے ہیں جس کی وجہ سے اپنے آپ کو کچھ بھی خیال نہیں کرتے نہ یہ کہ اپنے کم تر علم والوں کی طرف نسبت کر کے اپنا خیال کریں۔

عبارت: وسمّیتُہ **تلخیص المفتاح** وانا اسال اللہ لایعرف لتقدیم المسند الیہ ھھنا وجہ حسنٌ اذلامقتضی للتخصیص ولاللتقوی فکأنہ قصد جعل الواو للحال فاتی بالجملۃ الاسمیّۃ ومایقال انہ لقصد الاستمرار ففیہ نظر لحصولہ من المضارع نفسہ کما سیجیء فی قولہ تعالی لویطیعکم من فضلہ حال من ان ینفع نہ ای بھذا المختصر کما نفع باصلہ وھو المفتاح او القسم الثالث منہ۔

ترجمہ: اور میں اس کتاب کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے اور میں اللہ تعالیٰ سے سوال کرتا ہوں کہ نفع سے اس مختصر کے ساتھ جیسے نفع دیا اس کی اصل جو مفتاح یا قسم ثالث ہے، مسندالیہ کو مسند پر مقدم کرنے کی یہاں پر کوئی اچھی وجہ معلوم نہیں رہی کیونکہ کوئی مقتضی تخصیص وتقوی کا وجود نہیں ہے گویا اس نے واو کو حالیہ بنانے کا ارادہ کیا ہے اور اس وجہ سے جملہ اسمیہ لایا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ یہ تقدیم استمرار کے قصد کیلئے ہے تو اس میں نظر ہے کیونکہ اس کا حصول تو نفس مضارع سے بھی حاصل ہوسکتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول (لویطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم) میں من فضلہ من ان ینفع بہ سے حال ہے۔

وضاحت: قولہ:سمیتہ تلخیص المفتاح ۔

ہر شخص جب کوئی کتاب لکھتا ہے تو اس کا کوئی نام رکھتا ہے اس طرح ماتن بھی کہہ رہے ہیں کہ میں نے اس کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے تاکہ اسم مسمی کے موافق ہوجائے کیونکہ حقیقت میں یہ مفتاح سے تلخیص کی گئی ہے، پھر یہ نکتہ بھی ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ اگرچہ کتابِ ماتن اصل مفتاح کا خلاصہ نہیں ہے بلکہ اس کی قسم ثالث ہے اس واسطے اس کا نام تلخیص المفتاح یا تو مجاز ہے اور اس کا تعلق تسمیہ الجزء باسم الکل کے باب سے ہے یا اس وجہ سے کہ قسم ثالث اعظم اجزاء میں سے ہے یا مضاف مقدر ہے اور عبارت اس طرح ہوگی تلخیص قسم الثالث من المفتاح، لہذا اس نکتہ کے بعد کسی اعتراض کا وہم نہیں ہوسکتا جیسا کہ بعض لوگوں نے کئے ہیں۔

قولہ: لا یعرف لتقدیم المسند الیہ ھھنا۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن پر ایک اعتراض کرکے اس کا جواب دینا ہے اس سے پہلے ہپ سماعت فرمائیں کہ مسندالیہ کو مقدم کرنے کی چار وجہیں ہوتی ہیں: (۱) افادل حصر کیلئے (۲) افادہ تقوی کیلئے (۳) جملہ اسمیہ بنا کر افادہ استمرار کا کرنا (۴) جملہ کو حالیہ بنانا۔

اعتراض: مسندالیہ کی تقدیم کی وجہ اول یعنی تخصیص پیدا کرنا یہاں پر مناسب نہیں ہے کیونکہ تخصیص کی صورت میں معنی یوں ہوں گے میں اللہ تعالیٰ سے سوال کرتا ہوں دوسرا کوئی نہیں حالانکہ سوال میں قصر مناسب نہیں ہے بلکہ سوال کرنے میں جس قدر بھی لوگ زیادہ سے زیادہ شریک ہوں اتنا ہی اچھا ہوتا ہے تاکہ دعا اجتماع قلوب کی وجہ سے اضابت کے زیادہ قریب ہوجائے ،دوسری وجہ تقوی حکم بھی یہاں مناسب نہیں کیونکہ تقوی حکم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مسندالیہ کی طرف نسبت کا تکرار ہوجائے جیسے زید ضرب میں ایک تو ضرف کی زید کی طرف نسبت ہے بوجہ خبر ہونے کے اور دوسرے اس وجہ سے کہ ضرب میں ضمیر ہے جو زید کی

طرف راجع ہے مگر یہ وجہ دوم بھی درست نہیں ہے کیونکہ تقوی حکم وہاں ہوتی ہے جہاں سامع کو حکم کے تسلیم کرنے میں انکار یا تردد ہو اور یہاں پر نہ تو انکار ہے اور نہ ہی تردد ہے؟

جواب: شارح نے اس جواب فکانہ قصد سے دیا کہ چونکہ واو کو حالیہ بنانا مقصود ہے کیونکہ سوال کی جمیع ما سبق یعنی تالیف ،ترتیب ،تسمیہ وغیرہ کے ساتھ مقارنت ملحوظ ہے اور یہ اسی صورت میں متصور ہوسکتی ہے جبکہ حال کو بصورت جملہ اسمیہ مع واو کے لایا جائے ،کیونکہ اگر جملہ فعلیہ بغیر واو کے واقع کیا جاتا تو بظاہر اس سے استیناف سمجھا جانہ کہ حالا ور اگر واو کیساتھ لایا جاتا تو جملہ فعلیہ معطوفہ ہوتا ،فعل مضارع مثبت واو کے ساتھ حال نہیں ہوتا بلکہ ضمیر کے ساتھ ہوتا ہے ،مگر اس جواب سے اعتراض دور نہیں ہوا کیونکہ اس سے تو صرف تو صرف جملہ اسمیہ کے اختیا کرنے کا منشاء معلوم ہوا نہ کہ مسند پر مسند الیہ کی تقدیم کی وجہ ،مگر بعض حضرات کی رائے میں یہاں حصر صحیح ہے کیونکہ معنی یہ ہے کہ میں ہی اللہ سے اس کتاب کے واسطے سے سوال کرتا ہوں نہ کوئی دوسرا کیونکہ یہ واسطہ مجھے تو حاصل ہے مگر میرے علاوہ کسی اور کو حاصل نہیں ہے۔

قوله:ومایقال انه لقصد الاستمرار ۔

یہاں سے شارح کی ایک اور توجیہ ذکر کر کے اس کی تردید کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں یہ توجیہ کی ہے کہ ماتن مسند الیہ کو مسند فعلی پر اس وجہ سے مقدم کیا ہے تا کہ دوام واستمرار پر دلالت ہو ،مگر شارح فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ مناسب نہیں ہے کیونکہ دوام واستمرار کا حصول تو فعل مضارع سے بھی ہوسکتا ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ لو یطیعکم فی کثر من الامر میں ہے نیز بعض لوگوں نے کہا کہ واو کو اعتراضیہ بنایا جائے تو کیا حرج ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جملہ معترضہ کا آخر کلام میں واقع ہونا ضعیف مذہب ہے۔

فائدہ:بعض لوگوں نے یہ مؤقف اختیار کیا ہے کہ مسند الیہ کو مسند فعلی پر مقدم کرنا دوام واستمرار کی وجہ سے ہے تو شارح نے ان کو رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ تو فعل مضارع سے بھی حاصل ہوسکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مضارع استمرار تجددی پر دلالت کرتا ہے جبکہ جملہ اسمیہ استمرار ثبوتی پر دلالت کرتا ہے اور مایقال کی مراد استمرار ثبوتی ہے جو جملہ اسمیہ سے حاصل ہوتی ہے۔

قوله:حال من ان ینفع نه ۔

شارح کی غرض ترکیب نحوی بیان کرنا ہے کہ من فضلہ ماتن کے قول ان ینفع بہ سے حال ہے جو کہ مصدر کی تاویل میں ہے اور ذوالحال اور حال ملکر اسأل کا مفعول ثانی ہے اور ان میں عامل اسأل فعل ہے۔

عبارت:انه ای الله ولی ذلك ای النفع وهو حسبی ای محسبی و کافی لااسئل غیره فعلیٰ هذا کان الانسب ان یقول و الله اسئل بتقدیم المفعول۔

ترجمہ: اللہ ہی اس نفع کا والی ہے اور وہی خدا مجھے کافی ہے میں اس کے سوا کسی اور سے سوال نہیں کرتا اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ کہے واللہ اسأل مفعول کو مقدم کر کے۔

وضاحت: ماتن کی عبارت سے دو دعوے معلوم ہوئے (۱) نفس سوال اللہ ہی سے ہو (۲) عدم سوال غیر اللہ سے۔ مات نے پہلے دعوی پر دلیل اپنے قول ''انہ ولی'' سے دی اور دوسرے دعوی پر دلیل اپنے قول ''وھو حسبی'' سے دی ہے۔

اعتراض: حسبی کا حمل ھو ضمیر پر جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں مصدر یا وصف کا حمل ذات پر آتا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ حسبی محسبی اسم فاعل کے معنی میں ہے اس صورت میں ذات مع الوصف کا حمل ذات مع الوصف پر لازم آرہا ہے جو کہ جائز ہے اور محسبی یہاں پر کافی کے معنی میں ہے محسبی حاسب لدراھم االدنانیر کے معنی میں نہیں ہے۔

لا اسأل غیرہ سے اس کے دعوی ثانی کی طرف اشارہ ہے۔

نکتہ: حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کہے کہ صرف خدا ہی سے کیوں سوال کرتے ہو کہ وہ اس کتاب کو نافع بنائے کسی دوسرے سے سوال کرنے میں کیا حرج ہے کسی اور کو چند روپے دے دو وہ بھی تمہاری کتاب کی ترویج واشاعت کرسکتا ہے جواب دیا کہ وہی میرے لئے کافی ہے مجھے کسی اور کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

قولہ:فعلی ھذا کان الانسب۔

جب مراد ہے کہ خدا ہی مجھے کافی ہے اور غیر سے میں سوال نہیں اور مفعول میں حصر مقصود ہے تو پھر ماتن پر لازم تھا کہ وہ لفظ اللہ کو مقدم کرتا اور حصر پیدا ہو جاتا اور لفظ کی معنی کے ساتھ مطابقت ہو جاتی۔

عبارت:ونعم الوکیل عطف امّاعلی جملة هو حسبی والمخصوص محذوف کما فی قوله نعم الرجل فیکون من باب عطف الجملة الفعلیة الانشائیة علی الاسمیّة الاخباریة واما علی حسبی ای وهو نعم الوکیل وحینئذٍ فالمخصوص هو الضمیر المتقدّم کما صرّح به صاحب المفتاح وغیره فی قوله زید نعم الرجل ثم عطف الجملة علی المفرد وان صحّ باعتبار تضمّن المفرد معنی الفعل کما فی قوله تعالی فالق الاصبَاحِ وجعَل اللیل سکناًعلی رأیٍ لکنّه فی الحقیقةِ من عطف الانشاءِ علی الاخبار۔

ترجمہ: ونعم الوکیل کا عطف یا تو جملہ وھوحسبی پر ہوگا اور مخصوص بالمدح محذوف ہوگا جیسا کہ اس قول میں (مخصوص بالمدح محذوف ہے)نعم الرجل اور یہ عطف جملہ فعلیہ انشائیہ کا جملہ اسمیہ خبریہ پر ہوگا اور یا یہ عطف صرف حسبی پر ہوگا یعنی وھونعم الوکیل اوراس وقت مخصوص بالمدح ضمیر مقدم ہوگی جیسا کہ اس کی تصریح صاحب مفتاح وغیرہ نے کی ہے زید نعم الرجل کے قول میں .پھر جملہ کا عطف مفرد پر اگر چہ باعتبار مفرد کے فعل کے معنی کو متضمن ہونے کے صحیح ہے ان لوگوں کی رائے پر جو کہتے ہیں کہ جعل اللیل سکنا کا عطف خالق الاصباح پر ہے مگر حقیقت میں یہ عطف جملہ انشائیہ کا جملہ خبریہ پر ہے۔

وضاحت: شارح کی غرض اس مقام میں یہ ہے کہ ونعم الوکیل میں واؤ عاطفہ ہے اس واؤ میں تین احتمالات ہیں:(۱) واؤ حالیہ ہو(۲)اعتراضیہ ہو(۳)عاطفہ ہو۔اگر واؤ کو حالیہ بنایا جائے تو جملہ نعم الوکیل حالیہ ہوگا مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ہی جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ حال نہیں ہوسکتا اور واؤ اعتراضیہ بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ اس سے جملہ معترضہ کا آخر کلام میں ہونا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اب تیسری صورت متعین ہوگی کہ واؤ عاطفہ ہے مگر اس صورت میں معطوف علیہ کی ضرورت ہے اور معطوف علیہ جملہ انا اسأل اللہ یا انہ ولی ذلک کو بنانا درست نہیں ہے لھذا معطوف علیہ وھوحسبی ھوگا، پھر اس معطوف علیہ میں بھی دو احتمال ہوں گے یا تو پورا جملہ وھوحسبی معطوف علیہ ہوگا یا صرف حسبی ہوگا، اگر معطوف علیہ پورا جملہ وھوحسبی ہوتو اس صورت میں مخصوص بالمدح محذوف ہوگا جو اللہ ہے جیسے مخصوص بالمدح نعم الرجل میں ھومحذوف ہے،مگر اس صورت میں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ تو جملہ فعلیہ انشائیہ کا جملہ خبریہ پر عطف ہوا جو کہ جائز نہیں ہے مگر اس کا جواب یہ ہے صاحب مغنی نے کہا ہے کہ اگر جملہ انشائیہ میں تاویل کرلی جائے تو پھر انشاء کا عطف خبر پر جائز ہوجائے گا اور اس مقام پر بھی جملہ انشائیہ کی جملہ اسمیہ سے تاویل کرلی گئی ہے اور وہ تاویل اس طرح سے ہے مقول فی حقہ نعم الوکیل۔

عطف کی دوسری توجیہ اس طرح سے ہوگی کہ نعم الوکیل کا عطف صرف حسبی پر ہو جو کہ ھو کی خبر ہے تقدیری عبارت اس طرح سے ہے وھونعم الوکیل اور مخصوص بالمدح اس صورت میں ضمیر مقدم ہوگی جیسا کہ زید نعم الرجل میں صاحب مفتاح نے تصریح کی ہے،مگر اس صورت میں **اعتراض** یہ ہوگا کہ جملہ ھونعم الوکیل کا عطف مفرد حسبی پر لازم آرہا ہے اور یہ تو باطل ہے؟

اس کا **جواب** یہ ہے کہ حسبی یحسبنی فعل کے معنی میں ہے اس وجہ سے وہ بھی جملہ ہے لھذا جملہ کا عطف جملہ پر ہے جیسے خالق الاصباح و جعل اللیل سکنا میں جملہ کا عطف خالق الاصباح مفرد پر ہے کیونکہ مضاف مضاف الیہ مفرد ہوتے ہیں مگر

یہاں پر خـالـق الاصبـاح خلق الاصباح **فعل** کے **معنی** کو **متضمن** ہے جس کی وجہ سے یہ بھی **جملہ** ہو گیا اور اس طرح سے **جملہ کا عطف جملہ** پر ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم معطوف علیہ میں تاویل کر لیتے ہیں اور اسے جملہ خبریہ بنا تے ہیں وہ اس طرح کہ مقـول فی حقہ نعم الوکیل، **لھذا** اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

عبارت :وھذا اوان الشروع فی المقصود فنقول رتّب المختصر علی مقدّمةٍ وثلثة فنون لانّ المذکورفیه امّاان یکون من قبیل المقاصد فی ھذاالفن اولا الثانی المقدّمة والاوّل ان کان الغرض منه الاحتراز عن الخطأفی تأدیة المعنی المرادِ فھو الفن الاوّل والا فان کان الغرض منه الاحتراز عن التقید المعنویّ فھو الفن الثانی والا فھو مایعرف به وجوہ التحسین وھو الفن الثالث وعلیه منع ظاھر یدفع بالاستقراءِ وقیل رتّبه علی مقدمةٍ وثلثة فنون وخاتمةٍ لانّ الثانی ان توقف علیه المقصود فمقدّمة والافخاتمة والحقّ وانّ الخاتمة ھی من الفن الثالث کمانبیّن ھناك ان شاء الله تعالی

ترجمہ:اور یہ مقصود میں شروع ہونے کا وقت ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ماتن نے مختصرکوایک مقدمہ اور تین فنون پر مرتب کیا ہے کیونکہ جو چیزیں اس میں ذکر کی گئی ہیں یا تو اس فن میں مقصود کے قبیلہ سے ہیں یا نہیں،بصورت دوم مقدمہ ہے اور بصورت اول اگر اس سے غرض معنی مرادی کے ادا کرنے میں خطاء سے بچنا ہوتو وہ فن ثانی ہے۔(یعنی علم البیان)اور اگر وہ (ایسا علم ہو) کہ اس سے کلام کو زینت وآرائش دینے والے طرق وانواع پہچانیں جائیں تو وہ فن ثالث (علم البدیع) ہے۔اور اس پر ایک منع ظاہری وارد ہورھا ہے جس کا دفیعہ تتبع اور استقراء کے ذریعے کیا جاسکتا ہے۔اور کہا گیا ہے کہ ماتن نے اس مختصر کوایک مقدمہ ،تین فنون اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے کیونکہ ثانی صورت (جو مقصود میں سے نہیں)اگر مقصود اس پر موقوف ہے تو وہ مقدمہ ہے اور اگر اس پر مقصود موقوف نہیں تو یہ خاتمہ ہے۔اورحق بات یہ ہے کہ خاتمہ یہ فن ثالث میں سے ہے۔جیسا کہ ہم وہاں پر اگر اللہ تعالی نے چاہا تو بیان کریں گے۔

وضاحت قولہ۔وھذا اوا ن الشروع فی المقصود

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن کے مقدمہ کے لیے ایک مقدمہ بیان کرنا ہے اور اس سے شارح کی غرض یہ ہے کہ ترتیب کتاب کے اجزاء کواجمالاً بیان کر دیا جائے۔اور ترتیب کتاب کے اجزاء اربعہ میں منحصر ہونے کی وجہ بھی بیان کر دی جائے۔ساتھ ہی ایک سوال کا جواب بھی دینا مقصود ہے جو کہ بظاہر ماتن پر وارد ہو رہا ہے۔

قولہ:لان المذکور فیه اما من قبیل المقاصد

شارح کی غرض اس عبارت سے کتاب کے اجزاء اربعہ میں منحصر ہونے کی وجہ حصر بیان کرنا ہے۔جو کہ اس طرح سے ہے کہ اس کتاب تلخیص میں جو کچھ ذکر ہے یہ مقاصد فن میں سے ہے یا نہیں۔اگر نہیں تو یہ مقدمہ ہے اور اگر مقاصد فن میں سے ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں اگر اس سے غرض معنی مرادی میں خطاء سے بچنا ہے تو یہ فن اول ہے۔یعنی علم البیان ہے۔اور اگر معنی مرادی میں خطاء سے احتراز نہ ہو تو پھر یا تو اس سے غرض تعقید معنوی سے بچنا ہوگا تو یہ فن ثانی علم البیان ہے اور اگر مذکور فی الکتاب وہ چیز ہے جس کے ذریعے اس شئی کی معرفت حاصل ہوتی ہے جس کے ذریعے کلام میں حسن وخوبی پیدا ہوتی ہے تو یہ فن ثالث علم البدیع ہے۔

قولہ:وعلیه منع الظاھر یدفع بالاستقراء

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک سوال وجواب کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔

شارح پر اعتراض دوطرح سے وارد ہوتا ہے۔صورت اول یہ ہے کہ شارح نے کہا کہ مذکور فی الکتاب یا تو اس فن کے مقاصد کے قبیل سے ہوگا یا نہیں اور بصورت ثانی وہ مقدمہ ہے۔

اعتراض نمبر1:اس پر سوال ہوا کہ بصورت ثانی کا مقدمہ ہی میں حصر کرنا درست نہیں ہے۔کیونکہ ممکن ہے کہ مذکور فی الکتاب مقدمہ کے علاوہ کوئی اور شئی ہواور وہ مقاصد فن میں سے نہ ہولہذا غیر مقصود کا حصر مقدمہ میں کرنا باطل ہے؟

اعتراض نمبر2: شارح نے کہا کہ مقصود اگر معنی مرادی میں خطاء سے بچنا ہوتو فن اول علم معانی ہے اور اگر غرض تعقید معنوی سے احتراز ہوتو فن ثانی علم البیان ہے ورنہ وہ ایسا علم ہے جس کے ذریعے وجوہ تحسین کی معرفت حاصل ہوتی ہے تو وہ فن ثالث علم بدیع ہے۔

اس پر **اعتراض** ہوا کہ مایعرف کا حصر فن ثالث میں کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مذکور فی الکتاب جو کہ مقاصد کے قبیل سے ہے اس سے غرض نہ تو معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطاء سے بچنا ہو نہ ہی تعقید معنوی سے احتراز ہو اور نہ ہی وجوہ تحسین کی معرفت ہو بلکہ کوئی اور شئی ہولہذا یہ وجہ حصر بیان کرنا درست نہیں ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب یدفع بالاستقراء سے دیا کہ یہ اعتراض اس صورت میں وارد ہوسکتا تھا اگر حصر سے مراد حصر عقلی ہوتا اور حصر عقلی وہ ہوتا ہے جس میں عقل دوسری قسم کو جائز قرار نہیں دے سکتی ہے لیکن یہاں پر حصر سے مراد حصر استقرائی ہے بالغرض اگر کوئی دوسری قسم موجود بھی ہوتو اس سے ہمیں ضرر لازم نہیں آتا کیونکہ ہم نے مذکور فی الکتاب میں تتبع کی تو ہم نے غیر مقاصد میں صرف مقدمہ کو پایا لہذا ثانی کا وجہ حصر مقدمہ میں درست ہے اور جب ہم نے مذکور فی الکتاب کے مقاصد میں تتبع کی تو ہم نے صرف ان تین اغراض کو پایا اور یہ کہ اگر معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطاء سے احتراز نہ ہواور نہ ہی تعقید معنوی سے احتراز غرض ہوتو وہ صرف مایعرف بہ وجوہ التحسین ہی کی صورت ہے لہذا الافی مایعرف بہ وجوہ التحسین کا حصر فن ثالث میں درست ہے۔

قولہ: وقیل رتبہ ولی مقدمۃ وثلاثۃ فنون وخاتمہ

شارح کی غرض یہاں سے صاحب قیل کا موقف ذکر کرنا ہے صاحب قیل کہتے ہیں کہ شارح نے جو اجزاء کتاب کو چار چیزوں میں محصور کیا ہے یہ باطل ہے بلکہ یہ کتاب پانچ اجزاء پر مشتمل ہے۔اور وجہ حصر یوں ہوگی:

مذکور فی الکتاب یا تو مقاصد کے قبیلہ سے ہوگی یا نہیں ہوگی بصورت ثانی دو حال سے خالی نہیں اگر مقصود اس پر موقوف ہے تو وہ مقدمہ ہے ورنہ وہ خاتمہ ہے۔بصورت اول تین حال سے خالی نہیں اگر اس سے غرض خطاء سے بچنا ہوتو وہ علم معانی ہے اور اگر اس سے غرض تعقید معنوی سے بچنا ہوتو علم بیان ہے اور اگر اس سے غرض وجوہ تحسین کی معرفت ہوتو علم بدیع ہے تو معلوم ہوا کہ شارح کی چار میں وجہ حصر بیان کرنا درست نہیں ہے۔

قولہ:والحق ان الخاتمۃ ھی من فن الثالث

شارح کی غرض اس عبارت سے صاحب قیل کا رد کرنا ہے حاصل رد یہ ہے کہ خاتمہ فن ثالث میں داخل ہے جیسا کہ ہم اس کو ان شاءاللہ بیان کریں گے لہذا شارح کا چار اجزاء میں حصر بیان کرنا درست ہے۔

عبارت : ولما انجر کلامه فی أخر المقدّمةالی انحصارالمقصود فی الفنون الثلثة صار کل منهامعهودافعرّفه بتعریف العهدبخلاف المقدّمة فانه لم یقعمنه ذکرلها ولااشارة الیها فلم یکن لتعریفها معنی فنکّرها

ترجمہ: اور جب کلام مقدمہ کے آخر میں مقصود کے فنون ثلاثہ کے اندر منحصر ہونے میں جاری ہو چکا تو ان فنون ثلاثہ میں سے ہر ایک معہود ہوگیا تو اس وجہ سے ماتن نے ان میں سے ہر ایک کو الف لام عہدی سے معرفہ کر کے ذکر کیا بخلاف لفظ (مقدمہ) کے کیونکہ ماتن کی طرف سے اس مقدمہ کا ذکر نہ صراحتاً اور نہ ہی اشارۃً ہوا پس اس کو معرفہ ذکر کرنے کا کوئی مطلب نہیں تھا تو ماتن نے اسے نکرہ ذکر کیا۔

وضاحت:قوله:ولما انجر کلامه

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے

اعتراض: یہ ہے جب اجزاء کتاب چار ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ماتن نے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا جبکہ الفن الاول، الفن الثانی اور الفن الثالث کو معرفہ ذکر کیا؟ حالانکہ اسماء میں اصل نکرہ ہوتا ہے۔لہذا سب کو نکرہ ذکر کرتے کیونکہ اتفاق اولی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مقدمہ کے آخر میں چونکہ فنون ثلاثہ کا ذکر ہو چکا ہے اس لیے جب دوبارہ ذکر کیا تو الف لام عہدی سے ذکر کرنا درست ہے کیونکہ الف لام عہدی اس چیز پر داخل کیا جاتا ہے جس کا ماقبل ذکر صراحتاً یا کنایۃً ہو چکا ہو جیسا کہ قولہ تعالی (انا ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول) مگر مقدمہ کا ذکر پہلے نہیں ہوا نہ صراحتاً اور نہ ہی کنایۃً اس لیے اس پر الف لام عہدی کو داخل کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اسماء میں اصل نکرہ ہونا ہے اور اس اصل سے عدول کی کوئی وجہ بھی موجودہ نہیں ہے۔

﴿مقدمہ﴾

عبارت:وقال مقدمه ای هذه مقدمة فی بیان معنی الفصاحة والبلاغة وانحصار علم البلاغة فی المعانی والبیان ومایتصل بذلك ممایتساق الیه الکلام ومحصولها ان یعرف علی التحقیق والتفصیل غایة العلوم الثلثة والاحتیاج الیها والمقدمة ماخوذة من مقدمةِ الجیش للجماعة المتقدمة منها من قدّم بمعنی تقدّم یقال مقدّمة العلم لما یتوقف علیه مسائله کمعرفةِ حدّه وغایته وموضوعه ومقدمة الکتاب لطائفة من کلامٍ قدِّمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاعٍ بها فیه سواء توقف علیها ام لا ولعدم فرق البعض بین مقدمةِ العلم ومُقدّمةِ الکتاب اشکل علیهم امران احتاجوا فی التفصی عنهما الی تکلفٍ احدهما بیان توقف مسائل العلوم الثلثةِ علی ما ذکر فی هذه المقدمة وقد ذکره صاحب المفتاح فی أخر المعانی والبیان والثانی ماوقع فی بعضِ الکتُب من انّ المقدمة فی بیان حدِّ العلم والغرض منه وموضوعه زعما منهم انَّ هذا عین المقدمة۔

ترجمہ: اور ماتن نے کہا مقدمہ یعنی یہ مقدمہ فصاحت وبلاغت کے معنی کو بیان کرنے میں اور علم بلاغت کے علم معانی اور بیان میں منحصر ہونے میں اور جو چیزیں اس کے ساتھ متصل ہیں جس کی طرف کلام چلایا جاتا ہے کے بیان میں ہے۔اور اس مقدمہ کا خلاصہ یہ ہے کہ علوم ثلاثہ کے فائدہ وغایت کو اور ان کی طرف محتاجگی کو تحقیق اور تفصیل سے پہچان لیا جائے۔اور لفظ مقدمہ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے جو اس جماعت کو کہا جاتا ہے جو کہ لشکر سے مقدم ہو۔لفظ مقدمہ قَدَّمَ (باب تفعیل) بمعنی تَقَدَّمَ (باب تفعل) سے مشتق ہے۔مقدمۃ العلم ان چیزوں پر بولا جاتا ہے جن کے جاننے پر اس علم کے مسائل کا شروع کرنا موقوف ہو جیسے علم کی تعریف،علم کی غایت اور موضوع کی معرفت۔اور مقدمۃ الکتاب کلام کے اس ٹکڑے پر بولا جاتا ہے جو مقصود سے پہلے ہوتا کہ مقصود کا اس کے ساتھ ربط ہو اور مقصود میں اس کے ذریعے نفع حاصل ہو برابر ہے کہ مقصود اس پر موقوف ہو یا نہ ہو۔اور بعض اہل ظاہر کے مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان فرق نہ کرنے کی وجہ سے دو اعتراض ان پر مشکل پڑ گئے۔جن سے جان چھڑانے میں تکلف کے محتاج ہوئے،ان دو اعتراضوں میں سے ایک اعتراض تو علوم ثلاثہ کے مسائل کو موقوف ہونے کو بیان کرنا ہے اس پر جو اس مقدمہ میں ذکر کیا گیا (جس سے یہ لازم آتا ہے کہ مقدمہ علوم ثلاثہ پر مقدم ہو) حالانکہ صاحب مفتاح نے مقدمہ کو علم معانی اور بیان سے مؤخر ذکر کیا ہے۔(اور یہ توقف وتاخر آپس میں منافی ہے) اور دوسرا اشکال وہ ہے جو کہ بعض کتب میں واقع ہوا ہے کہ بے شک مقدمہ،علم معانی،علم کی تعریف،غرض اور موضوع کے بیان میں ہے گمان کرتے ہوئے یہ کہ یہ چیزیں تو بعینہ مقدمہ ہیں۔(تو اس صورت میں ظرف ومظروف کا اتحاد لازم آیا جو کہ باطل ہے)۔

وضاحت:قولہ:ای هذه مقدمة

شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ مقدمۃ مبتداء محذوف ھذہ کی خبر ہے کیونکہ کلام دو جزؤں سے مکمل ہوتا ہے نہ کہ ایک جزء سے۔شارح کے نزدیک یہاں مبتداء محذوف ہے بعض کے نزدیک یہ مبتداء ہے اس کی خبر محذوف

ہے اس صورت میں عبارت یوں ہوگی (ای مقدمة اذکرھا) لیکن یہ ضعیف ہے اور بعض کے نزدیک یہ خذ فعل کی وجہ سے منصوب ہے اور عبارت یوں ہوگی خذ مقدمۃ ۔مگر صورتوں میں سے بہتر صورت وہی ہے جس میں قلت حذف ہو اور وہ شارح والی صورت ہے۔

قولہ:وما یتصل بذالك۔

اس سے مراد فصاحت و بلاغت کے درمیان نسبت کا بیان اور مقتضی حال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت کا بیان اور مرجع بلاغت کی وضاحت ہے جو کہ آگے ذکر کی گئی ہے۔

قولہ:والمقدمة ماخوذمن مقدمة الجیش۔

شارح کی غرض یہاں سے مقدمہ کا لغوی معنی بیان کرنا اور ماخوذ اور ماخوذ منہ میں مناسبت کو ظاہر کرنا ہے اور ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اس سے پہلے یہ جانیے کہ لشکر کا سپہ سالار اپنے لشکر کو پانچ حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔(1) مقدمۃ الجیش (اس جماعت کو کہتے ہیں جو لشکر سے پہلے لشکر کے انتظام کے لیے آگے جائے)(2) ساقۃ الجیش ومؤخرۃ الجیش (یہ وہ حصہ ہوتا ہے جو کہ تمام لشکر کے پیچھے ہوتا ہے)(3) میمنۃ الجیش (یہ وہ جماعت ہوتی ہے جو کہ لشکر کے دائیں طرف ہوتی ہے)(4) میسرۃ الجیش (یہ وہ جماعت ہوتی ہے جو لشکر کے بائیں طرف ہوتی ہے)(5) قلب الجیش (یہ وہ جماعت ہوتی ہے جو کہ درمیان میں ہوتی ہے اور اسی میں لشکر کا سپہ سالار رہتا ہے)

مقدمہ کا لغوی معنی یہ ہے کہ مقدمہ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے اور ماخوذ اور ماخوذ منہ کے درمیاں مناسبت یہ ہے کہ (ماخوذ مقدمہ)اس طائفہ کلام سے عبارت ہے جو مقصود سے پہلے ہو اور مقصود کے ساتھ مرتبط ہو کر مقصود میں نافع ہو اور ماخوذ منہ نام ہے لشکر کے اس حصہ کا جو لشکر سے پہلے لشکر کے کھانے پینے اور دیگر اسباب کا انتظام کرتا ہے اور لشکر اس حصہ کے ساتھ مرتبط ہوتا ہے اس طرح سے ماخوذ اور ماخوذ منہ کے درمیان مناسبت واضح ہوگی۔

قولہ:من قدم بمعنی تقدّم

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مقدّمہ بصیغہ اسم فاعل باب تفعیل سے ہے جو کہ متعدی ہے اور اس کا معنی ہوگا آگے کرنے والا۔اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کونسی چیز ہے جس کو مقدمہ غیر پر مقدم کرتا ہے حالانکہ یہ معنی درست نہیں کیونکہ مقدمہ کسی غیر کو اپنی ذات پر مقدم نہیں کرتا بلکہ یہ خود مقدم ہوتا ہے؟

جواب 1: یہ ہے کہ باب تفعیل مطلقاً متعدی نہیں ہوتا بلکہ کبھی باب تفعیل فعل لازم کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے کہ ابن حاجب نے شافیہ میں اس کی وضاحت کی ہے اور یہاں پر بھی قدم باب تفعیل تقدم فعل لازم اور تفعّل کے معنی میں ہے لہذا اس

صورت مین معنی ہوگا جوخود مقدم ہو۔

جواب2: یہ ہے کہ مقدمہ باب تفعیل متعدی سے اسم فاعل کا صیغہ ہی ہے اوراس کا معنی یہ ہوگا کہ جو مسائل کے عالم کو ادراک مسائل میں مسائل سے جاہل پر مقدم کرتا ہے۔

جواب3: مقدمہ باب تفعیل متعدی سے اسم مفعول کا صیغہ ہے لیکن تقدم جعلی تقدم رتبی کو مستلزم ہے کیونکہ ماتن علماء وفضلاء سے ایک ہیں اور یہ ان کی شان سے بعید ہے کہ وہ ایک ایسی چیز کو ذکر میں مقدم کردیں جو کہ رتبہ میں مؤخر ہو۔

قولہ:یقال مقدمۃ العلم۔

اس عبارت سے شارح کی غرض مقدمہ کی دواقسام کی طرف تقسیم کرنا ہے کہ مطلق مقدمہ کی دواقسام ہیں ایک مقدمۃ العلم اور دوسرا مقدمۃ الکتاب۔ پھراس کے بعد دونوں کی تعریفات کو ذکر کرنا ہے پہلے مقدمۃ العلم کی تعریف ذکر کی ہے اوراس کے بعد مقدمۃ الکتاب کی تعریف ذکر کی ہے۔

مقدمۃ العلم ان چیزوں پر بولا جاتا ہے جن کے جاننے پراس علم کے مسائل کا شروع کرنا موقوف ہو جیسے اس علم کی تعریف،اس کی غرض وغایت،اس علم کا موضوع وغیرہ۔

مقدمۃ الکتاب کلام کے اس طائفہ پر بولا جاتا ہے جو مقصود سے پہلے ہوتا کہ مقصود کا اس کے ساتھ ربط ہو اور مقصود میں اس طائفہ کے ذریعے نفع حاصل ہوسکے برابر ہے کہ مقصود اس طائفہ کلام پر موقوف ہو یا نہ ہو۔

اعتراض: یہ ہے کہ شارح نے یہاں پر مقدمہ کی دواقسام کی طرف تقسیم کی ہے۔(1)مقدمۃ العلم (2)مقدمۃ الکتاب۔حالانکہ شارح خود ہی اپنی بعض تصنیفات کے اندر مقدمۃ العلم کا انکار کرتے ہیں جیسا کہ انہوں نے کہا۔لیس مقدمۃ العلم بشئی۔تو یہ اس کے کلام میں تعارض واقع ہوگیا ہے۔

جواب: اصل میں توقف کی دواقسام ہیں یعنی یہ دومعنوں میں استعمال ہوتا ہے۔(1)لولاہ لامتنع۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر موقوف علیہ ہوتو موقوف ہوگا ورنہ نہیں۔(2)لووجد فوجد۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر موقوف علیہ ہوتو موقوف ہوگا ورنہ موقوف کا نہ ہونا لازم نہیں آئے گا بلکہ بسااوقات موقوف علیہ نہیں ہوگا لیکن موقوف ہوگا۔

شارح نے یہاں پر توقف کے معنی ثانی کی طرف نظر کرتے ہوئے مقدمہ کی دواقسام کی طرف تقسیم کی ہے اور رسالہ شمسیہ میں جہاں پر مقدمۃ العلم کا انکار کیا ہے تو وہاں پر موقوف کے معنی اول کی طرف نظر کرتے ہوئے ذکر کیا ہے لہذا شارح کے کلام میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

قولہ:ولعدم الفرق۔

اس عبارت سے شارح کی غرض مقدمہ کی دواقسام کی طرف تقسیم،مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب اور دونوں کی الگ الگ تعریفات کا فائدہ بیان کرنا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ مقدمہ کی یہ دوقسمیں جن لوگوں نے نہیں کیں اوران دو میں وہ فرق نہیں کر سکے اورانہوں نے مقدمہ کی یہ تعریف کی کہ جس پر مسائل کی معرفت موقوف ہوتو اس کی وجہ سے ان پر دوقوی اشکال پڑ گئے جن سے جان چھڑانا ان کے لئے مشکل ہو گیا۔

اعتراض اول: یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ علوم ثلاثہ کے مسائل اس چیز پر موقوف ہیں جو مقدمہ میں ہے اوراس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ مقدمہ کو علوم ثلاثہ سے مقدم اور شروع کتاب میں ذکر کیا جائے مگر حال یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے مقدمہ کو علوم ثلاثہ سے مؤخر اور آخر کتاب میں ذکر کیا ہے۔اور یہ دو چیزیں یعنی موقوف علیہ ہونے کے اعتبار سے مقدمہ کا آغاز کتاب میں اور صاحب مفتاح کا اسے آخر کتاب میں ذکر کرنا آپس میں متعارض ہے؟

جواب: یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے جس کو آخر کتاب میں ذکر کیا ہے وہ مقدمۃ الکتاب ہے اور جس پر مسائل موقوف ہیں وہ مقدمۃ العلم ہے لہذا صاحب مفتاح پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

اعتراض ثانی: یہ ہے کہ بعض کتب (قطبی کے متن شمسیہ) میں اس طرح کی عبارت ہے المقدمۃ فی بیان حد العلم والغرض منہ وموضوعہ،اور یہ تعریف،غرض،موضوع بعینہ مقدمہ ہیں تو اس صورت میں ظرفیت الشئی الی نفسہ لازم آیا جو کہ باطل ہے؟

جواب: مظر وف سے مراد مقدمۃ الکتاب ہے اور امور ثلاثہ،تعریف،غرض،موضوع سے مراد مقدمۃ العلم ہے جو کہ ظرف ہے اول مقدمۃ الکتاب اعم ہے اور ثانی مقدمۃ العلم اخص ہے لہذا اتحاد لازم نہیں آیا۔

عبارت ۔واعلم ان للناس فی تفسیر الفصاحۃوالبلاغۃِ اقوالا شتی لافائِدۃ فی ایراد ھا اّلاالاطناب فالأولیٰ ان یقتصر علی تقریرھا ذکر فی الکتاب فنقول الفصاحۃ وھی فی الاصل تنبئی عن الابانۃ والظھور یقال فصَح الاعجمی وافصح اذاانطق لسانہ وخلصت لغتہ من اللکنۃ وجادت فلم یلحن وافصح بہ ای صرّح بہ یوصف بھا المفرد یقال کلمۃ فصیحۃ والکلام یقال کلام فصیح فی النثر وقصِیدۃ فصیحۃ فی النظم والمتکلمُ یقال کاتب وشاعر فصیحٌ۔

ترجمہ: جان لو کہ علماء بیانین کے فصاحت و بلاغت کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں جن کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں سوائے (کلام) کی طوالت کے پس بہتر ہے کہ جو کتاب میں مذکور ہے اسی پر اختصار کیا جائے پس ہم کہتے ہیں فصاحت لغت میں ابانت وظہور کی خبر دیتی ہے کہا جاتا ہے فصح الاعجمی وافصح جب اس کی زبان چل پڑے اور اس کی لغت لکنت سے خالص ہو جائے اور اچھی ہو جائے پس اس نے غلطی نہیں کی اور افصح بہ یعنی اس نے اس شئی کی صراحت کی۔اور فصاحت کے ساتھ مفرد کو موصوف کیا جاتا ہے کہا جاتا ہے کلمۃ فصیحۃٌ اور متکلم بھی (موصوف ہوتا ہے) کہا جاتا ہے کاتبٌ وشاعرٌ فصیحٌ ۔

وضاحت:قولہ:الفصاحۃ وھی فی الاصل تنبئی۔

لغت میں فصاحت ابانت وظہور کے معنی کی خبر دینا ہے جو کہ فصاحت کا لازم معنی ہے کیونکہ لفظ فصاحت کے لغت میں متعدد معانی آئے ہیں۔(1)ھذا یوم مفصح (بے بادل کا دن)(2)سقاھم لبناًفصیحاً (ایسا دودھ جس پر جھاگ نہ ہو)(3)افصح الصبح (صبح کا روشن ہونا)۔شارح نے ابانت وظہور لازم ومتعدی دونوں فعل لا کر اس طرف اشارہ کر دیا کہ لفظ فصاحت لازم ومتعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے لازم جیسے فصح اللبن اور متعدی جیسے افصح الاعجمی۔

قولہ:یقال فصح الاعجمی وافصح۔

اس سے شارح اس بات پر استشہاد کر رہے ہیں کہ فصاحت لغت میں ابانت اور ظہور کی خبر دینے کو کہتے ہیں کیونکہ اہل عرب کہتے ہیں فصح الاعجمی وافصح اذا انطلق لسانہ،یعنی جب اس کی لغت لکنت سے خالی ہو اور عبارت عمدہ ہو۔اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگی فصاحت ابانت وظہور سے خبر دیتی ہے کیونکہ انطلاق اللسان کے ساتھ ظہور لازم ہے۔

قولہ: یوصف بھا المفرد۔

اس سے فصاحت کو تین قسموں کی طرف منقسم کر رہے ہیں۔آگے شارح نے کہا یقال کلمۃ فصیحۃ اس سے اس بات پر دلیل قائم کرنا ہے کہ مفرد فصاحت کیساتھ موصوف ہوتا ہے کلام فصیحٌ سے شارح اس پر دلیل قائم کر رہے ہیں کہ کلام کی بھی فصاحت صفت واقع ہوتی ہے۔قولہ۔قصیدۃ فصیحۃٌ سے شارح کی غرض یہ ہے کہ کلام مطلقاً فصاحت سے موصوف ہوتا ہے خواہ کلام منظوم ہو یا منثور ہو۔قولہ۔یقال کاتب فصیح وشاعر فصیح سے شارح اس بات کی دلیل دینا چاہتے ہیں کہ متکلم بھی فصاحت سے موصوف ہوتا ہے اور یہاں کاتب سے مراد وہ نہیں جو فعل کتابت کر رہا ہو بلکہ کلام منثور کا متکلم ہے اور ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جیسے کاتب آہستہ آہستہ ہر کلمہ کو الگ الگ لکھتا ہے اسی طرح سے کلام منثور کا متکلم بھی آہستہ آہستہ ہر ہر کلمے کا الگ الگ تکلم کرتا ہے اور شاعر سے مراد کلام منظوم کا متکلم مراد ہے۔

عبارت:والبلاغة وھی تنبئی عن الوصول والانتھاءِ یوصف بھا الاخیر ان ای المتکلم والکلام فقط دون المفرد یقال کلام بلیغ ورجل بلیغ ولم یسمع کلمة بلیغة وقولہ فقط من اسماء الافعال بمعنی انتہ و کثیراًمّایصدّر بالفاءِ تزیینا لللفظ و کانہ جزاءُ شرط محذوف ای اذا وصفت بھا الاخیرین فقط ای فانتہ عن وصف الاول بھا۔

ترجمہ:اور بلاغت اور وہ وصول اور انتہاء کی خبر دیتی ہے اس سے فقط آخری دو یعنی متکلم اور کلام کو موصوف کہا جاتا ہے ۔نہ کہ مفرد کو کہا جاتا ہے کلامٌ بلیغٌ اور رجلٌ بلیغٌ اور کلمۃٌ بلیغۃٌ نہیں سنا گیا اور مصنف کا قول فقط یہ اسماء افعال میں سے ہے جو کہ اِنتہِ کے معنی میں ہے اور لفظ کو مزین کرنے کیلئے اس کو اکثر اوقات فاء سے شروع کیا جاتا ہے اور گویا کہ یہ محذوف شرط کی جزاء ہے۔یعنی جب تو آخری دو کو اس کے ساتھ موصوف کرلے تو اول (مفرد) کو اس سے موصوف کرنے سے رک جا۔

وضاحت:قولہ:البلاغة وھی تنبئی عن الوصول۔

ماتن نے یہاں پر فی الاصل ذکر نہیں کیا ماسبق پر اکتفاء کرتے ہوئے اور تنبئی سے تعبیر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بلاغت کے بہت سے معانی ہیں جو کہ تمام کے تمام وصول اور انتہاء کو لازم ہے جیسے کہا جاتا ہے بلغ الصبی بلوغاً جب بچہ بلوغت اور سمجھ کو پہنچ جائے اللہ تعالی نے قرآن پاک میں فرمایاواذابلغ الاطفال منکم الحکم ۔وغیرہ

اس مقام میں دو دعوے ہیں (1) ایجابی (2) سلبی ۔دعوی ایجابی یہ ہے کہ کلام اور متکلم بلاغت کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں اور دعوی سلبی یہ ہے کہ مفرد بلاغت کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا ہے۔ماتن نے کلام بلیغ اور رجل بلیغ سے دعوی ایجابی کی دلیل دی ہے جبکہ لم یسمع کلمۃ بلیغۃ سے دعوی سلبی کی دلیل دی ہے۔

قولہ : فقط من اسماء الافعال۔

یہاں سے شارح کی غرض کلمہ فقط کی تحقیق کرنا ہے کہ یہ اسم ،فعل ،حرف میں سے کیا ہے تو شارح نے بتایا کہ یہ اسماءافعال میں سے ہے۔اور یہ اسماءافعال کبھی ماضی کے معنی میں اور کبھی امر کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور فقط یہاں پر انتہ امر کے معنی میں ہے۔

سوال: فقط میں فا کون سی ہے؟ عاطفہ یا جزائیہ یا تفریعیہ یا تعلیلیہ یا تفصیلیہ اور ان میں سے کوئی بھی نہیں لے سکتے کیونکہ عاطفہ اس لیے نہیں لے سکتے معطوف علیہ مذکور نہیں ہے۔جزائیہ اس لیے نہیں لے سکتے کیونکہ شرط موجود نہیں ہے تفریعیہ اس لیے نہیں لے سکتے کیونکہ متفرع علیہ مذکور نہیں ہے تعلیلیہ اس لیے نہیں لے سکتے کیونکہ معلول موجود نہیں ہے اور تفصیلیہ بھی نہیں لے سکتے کیونکہ پیچھے کوئی مجمل موجود نہیں ہے۔اور فاء کی یہ ہی اقسام ہوتی ہیں تو لہذا فاء کا داخلہ درست نہ ہوا؟

جواب: یہاں پر فاء کے لانے کے دو جواب دیئے ایک تو یہ ہے کہ فاء کو کلمہ کی خوبصورتی کے لیے لیکر آتے ہیں تو یہ فا بھی تزیینیہ ہے اور دوسرا جواب یہ دیا کہ فاء جزائیہ ہے اور شرط محذوف ہے یعنی اذا وصفت بھا الاخیرین فقط ای فانتہ عن وصف الاول بھا۔

عبارت:واعلم انه لما کانت الفصاحته عندھم یقال لکون اللفظ جاریاً علی القوانین المستنبطة من استقراء کلامھم کثیرالاستعمال علی السنة العرب الموثوق بعربیتھم وقد علموابالاستقراءِ ان الالفاظ الکثیرة الدورفیما بینھم ھی التی تکون جاریة علی اللسان سالمة من تنافر الحروف والکلمات ومن الغرابة والتعقید اللفظی والمعنویّ جزم المصنف رحمہُ اللہُ بان اللفظ الفصیح مایکون سالما من مخالفة القوانین والتنافر والغرابة والتعقید وقد تسامح فی تفسیر الفصاحة بالخلوص مما ذکر لکونه لازما لھا تسھیلا لامر۔

ترجمہ: اورتو جان کہ جب علماء بیانیین کے نزدیک فصاحت کہا جاتا ہے کہ لفظ کا جاری ہونا ان قوانین پر جن کا استنباط فصحاءاور بلغاء کے کلام سے کیا جاتا ہے۔ جو کثیر الاستعمال ہوں ان عربیوں کی زبانوں پر جن کی عربی پر اعتماد ہواور علماء بیانیین نے تتبع سے اس بات کو جان لیا کہ وہ الفاظ جو کہ اھل عرب کے درمیان اکثر استعمال ہورہے ہیں وہ ہی ہیں جو کہ زبانوں پر جاری ہیں تنافر حروف اور تنافر کلمات سے اور غرابت سے اور تعقید لفظی اور معنوی سے سالم ہیں۔تو مصنف نے یقین کرلیا کہ لفظ فصیح وہی ہوگا جو مخالفت قوانین ،تنافر ،غرابت اور تعقید سے سلامت ہوگا۔اور بے شک فصاحت کی تفسیر خلوص کے ساتھ کرنے میں تسامح ہوا ہے جو کہ فصاحت کا لازم ہے تعریف کو آسان کرنے کی وجہ سے۔

وضاحت: یہاں سے شارح کی چند اغراض ہیں: (1) فصاحت کی تعریف حقیقی کو بیان کرنا۔(2) اس بات کی وضاحت کرنا کہ متن کی تعریف مجازی ہے۔(3) تعریف مجازی جو کہ متن میں مذکور ہے اس کا سبب بیان کرنا۔(4) تعریف حقیقی اور مجازی کے درمیان علاقہ بیان کرنا۔(5) ماتن نے جو تعریف مجازی ذکر کی اس کی حکمت بیان کرنا۔

قوله: یقال لکون اللفظ۔

یہاں سے شارح غرض اول (فصاحت کی تعریف حقیقی) کو بیان کررہے ہیں کہ لفظ کا جاری ہونا ان قوانین پر جن کا استنباط فصحاء اور بلغاء کے کلاموں سے کیا جاتا ہے۔اور جو ان عربیوں کی زبانوں پر کثیر الاستعمال ہوں جن کی عربیت پر اعتماد کیا جاتا ہے اس کی وضاحت کہ جو صرفی اور نحوی قوانین کے مطابق ہیں اور ان میں تنافر حروف اور غرابت نام کی کوئی چیز نہیں پائی جاتی ہے۔

قوله:قدعلموا بالاستقراء

یہاں سے شارح غرض ثانی کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں کہ متن کی تعریف مجازی ہے جو کہ تعریف حقیقی سے مستنبط کی گئی ہے کہ کثیر الاستعمال کلمات وہی ہوں گے جو زبانوں پر جاری ہوں تنافر حروف اور کلمات سے اور غرابت سے اور تعقید لفظی ومعنوی سے محفوظ ہوں۔

قوله:قد تسامح الخ۔۔۔

یہاں سے غرض ثالث کی طرف اشارہ ہے کہ مصنف نے تعریف مجازی کو کیوں ذکر کیا ہے تاکہ طلبہ کے لیے فصاحت

کی تعریف کو سمجھنا آسان ہو جائے اور تعریف حقیقی مجازی میں علاقہ لازم وملزوم کا ہے وہ اس طرح کہ تعریف حقیقی ملزوم ہے اور خلوص اس کو لازم ہے۔

فائدہ: تسامح اور مجاز میں فرق۔

یہ ہوتا ہے کہ مجاز کہتے ہیں قرینہ کے ساتھ لفظ کا غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا جبکہ تسامح کہتے ہیں بغیر قرینہ کے لفظ کو موضوع لہ میں استعمال کرنا۔

سوال: فصاحت وجودی ہے اور خلوص عدمی ہے تو وجودی کی تفسیر عدمی کے ساتھ لازم آ رہی ہے جو کہ جائز نہیں ہے کیونکہ وجودی اور عدمی آپس میں منافض ہیں؟

جواب: وجودی کی تفسیر عدمی کے ساتھ اس وقت جائز نہیں ہوتی ہے جب عدمی وجودی کو اٹھانے والی ہو اور یہاں عدمی وجودی کو اٹھا نہیں رہی بلکہ اس کو ثابت کر رہی ہے اور اس کے مناسبات میں سے ہے۔

قولہ: تسهيلا للامر۔

شارح کی اس عبارت سے غرض تعریف حقیقی سے تعریف مجازی کی طرف عدول کی وجہ بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ماتن تعریف حقیقی ذکر کرتے تو لفظ فصیح کی معرفت میں طالب علموں کے لیے بہت بڑی مشقت کا سامنا ہوتا اس لیے کہ جب وہ لفظ فصیح کی معرفت کا ارادہ کرتے تو وہ اس کے لیے مختلف شہروں اور قراء عرب کے کلام کے محتاج ہوتے آیا یہ لفظ ان میں کثیر الاستعمال ہے یا نہیں تو جب مصنف نے تعریف مجازی کر دی تو ان پر آسان ہو گیا اس لیے کہ جب وہ لفظ کی طرف نظر کریں گے اور اگر وہ ان عیوب سے خالی ہوا تو وہ جان لیں گے کہ یہ لفظ فصیح ہے اسی آسانی کے لیے ماتن نے تعریف حقیقی سے تعریف مجازی کی طرف عدول کیا ہے۔

عبارت -ثم كانت المخالفة راجعةً في المفرد الى اللغة وفي الكلام الى النحو وكانت الغرابة مختصَّة بالمفرد والتّعقيد باللام حتّى صارفصاحةُ المفرد والكلام كانهما حقيقتان مختلفان وكذاكانت البلاغة يقال عندهم لمعانٍ محصلهاكون الكلام على وفقِ مقتضى الحال وكان كل من الفصاحة والبلاغة يقع صفة للمتكلم بمعنى أخر بادَرَاوَّلاً الى تقسيمهما باعتبارمايقعان وصفًاله ثمّ عرف كلًّامنهماعلى وجهٍ يخصُّهُ ويليق به لتعذّر جمع المعاني المختلفةِ في تعريفٍ واحد ولايوجد قدرمشترك بينهما كالحيوان المشترك بين الانسان والفرس وغيرهما لانَّ اطلاق الفصاحة على الاقسام الثلثةِ من قبيل اطلاق المشترك على معانيهِ المختلفةِنظر الى الظاهر وكذاالبلاغةِ ولايخفى تعذر تعريف مطلق العين الشامل للشمس والذهب وغير ذلك فصَحَّ انّ تفسيرَ البلاغةِ والفصاحة على هذا الوجه ممالم يجده في كلام الناس لكنّه اخذهٗ من اطلاقاتهم و اعتباراتهم وحينئذٍ لايتوجّهُ الاعتراض على قوله لم اجد في كلام الناس ما يصلح لتعريفهما به بانّه لامدخل للرأى في تفسير الالفاظ ولايحتاج الى ان يجاب عنه بان المراد بالناس الناس المعهودون۔

ترجمہ: پھر جب مفرد میں مخالفت لغت کی طرف لوٹتی ہے اور کلام مین نحو کی طرف راجع ہوتی ہے اور غرابت مفرد کے ساتھ خاص ہے۔اور تعقید کلام کے ساتھ خاص ہے حتی فصاحت فی المفرد اور کلام اس طرح ہو گئے گو یا کہ یہ دو مختلف حقیقتیں ہیں۔اور اسی طرح بلاغت ان کے نزدیک چند معانی کے لیے بولی جاتی ہے اب معانی کا ماحصل یہ ہے کہ کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور فصاحت اور بلاغت میں سے ہر ایک دوسرے معانی کے اعتبار سے متکلم کی بھی صفت واقع ہوتی ہے تو مصنف سب سے پہلے ان دونوں کی تقسیم کی طرف متوجہ ہوئے اس اعتبار سے جس کے لیے یہ دونوں وصف بنتی ہیں۔پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی ایسی صورت پر تعریف کی جو کہ اس کے ساتھ خاص ہے اور اس کے لائق ہے کیونکہ مختلف معانی کو ایک تعریف میں جمع کرنا متعذر (مشکل) ہے۔اور ان کے درمیان کوئی قدر مشترک بھی نہیں پائی جاتی جیسا کہ انسان اور فرس کے درمیان حیوان قدر مشترک ہے اس لیے کہ فصاحت کا اطلاق تینوں قسموں پر کرنا مشترک کے مختلف معانی پر اطلاق کرنے کے قبیلے سے ہے ظاہر کی طرف نظر کرتے ہوئے اور اسی طرح بلاغت ہے۔اور مطلق عین جو شمس، ذھب وغیرہ کو شامل ہے کی تعریف کا متعذر ہونا مخفی نہیں ہے تو لہذا فصاحت اور بلاغت کی تفسیر ایسی صورت پر کرنا صحیح ہے جو کہ لوگوں کے کلام میں نہیں پائی جاتی لیکن ان کے اطلاقات اور اعتبارات سے اخذ کی گئی ہے۔اور اس وقت ماتن کے قول لم اجد في كلام الناس مايصلح لتعريفهما به (یعنی میں لوگوں کے کلام میں ان دونوں کی تعریف اس کے ساتھ نہیں پاتا) پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔کہ الفاظ کی تفسیر میں رائے کو دخل نہیں ہوسکتا ہے اور نہ ہی یہ جواب دینے کی حاجت ہے کہ لوگوں سے مراد وہ لوگ ہیں جو کہ ماتن کے زمانے میں موجود تھے۔

وضاحت:قوله۔ثم لما كانت المخالفة الخ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے لیکر اس کے قول فصح ان تفسیر تک ماتن پر ہونے والے اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: ماتن پر اعتراض یہ ہے کہ تقسیم کسی شئی کی تعریف کی فرع ہے تو ماتن نے فصاحت اور بلاغت کی تعریفات سے قبل ان کی تقسیم کیوں کی ہے؟ اور یہ مصنفین اور مدونین کے طریقہ کار کی بھی مخالفت ہے کہ وہ پہلے شئی کی تعریف کرتے ہیں پھر اس کی تقسیم کرتے ہیں؟

جواب: جب فصاحت کی اقسام میں سے ہر ایک قسم کی حقیقت دوسری قسم کی حقیقت کے مبائن ہے تو فصاحت کی اقسام کی حقیقتیں مختلف ہوگئی ،اسی طرح بلاغت کی اقسام کی حقیقتیں مختلف ہیں ۔تو فصاحت اور بلاغت مشترک لفظی کی مثل ہوگیا اور مشترک میں قاعدہ یہ ہے کہ اولاً مشترک لفظی کی تقسیم کی جاتی ہے پھر علیحدہ طور پر ہر ایک قسم کی تعریف کی جاتی ہے۔اسی طرح فصاحت اور بلاغت کی اقسام ہیں یہی وجہ ہے کہ مصنف نے اولاً دونوں کی تقسیم کی ہے اور پھر ہر ایک کی علیحدہ تعریفات ذکر کی ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ فصاحت کی ہر ایک قسم دوسرے کے مبائن کس طرح ہے، شارح نے اس کو تین وجوہات سے بیان کیا ہے۔

وجہ اول: اپنے قول لما کانت المخالفۃ سے جن کا حاصل یہ ہے کہ فصاحت فی المفرد وہ ہوگا جو قانون صرفی کے مخالف نہ ہو۔اور فصاحت الکلام وہ ہوگا جو قانون نحوی کے مخالف نہ ہو اس بناء پر یہ دونوں مختلف حقیقتیں بن گئے۔

وجہ ثانی: اپنے قول وکانت الغرابۃ مختصۃ بالمفرد الخ۔۔سے یعنی سلب غرابت فصاحت مفرد کے ساتھ خاص ہے نہ کہ کلام کے اس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں مخالف ہیں۔

وجہ ثالث: اپنے قول والتعقید بالکلام الخ سے یعنی سلب تعقید فصاحت کلام کے ساتھ خاص ہے معلوم ہوا کہ یہ دونوں مختلف حقیقتیں ہیں اور مخالفت متکلم تو بالکل ظاہر ہے۔

اسی طرح بلاغت بھی چند معانی کے لیے استعمال ہوتی ہے جس کا ماحصل یہ ہیکہ کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا تو بلاغت بھی ایک حقیقت ہے جو کہ فصاحت کی اقسام حقائق سے ممتاز ہے اور فصاحت اور بلاغت میں سے ہر ایک دوسرے معنی کے اعتبار سے متکلم کی صفت بنتی ہیں تو لہذا یہ دونوں مختلف حقیقتیں ہوئی۔

تو جب اختلاف حقیقی ثابت ہوگیا اس کی شان مشترک لفظی کی طرح ہوئی اسی وجہ سے مصنف نے ان دونوں کی قاعدہ کے مطابق اولاً تقسیم کی پھر ان تمام کی علیحدہ علیحدہ تعریفات کو ذکر کیا۔

شارح کی اس عبارت سے دوسری غرض یہ ہے کہ یہاں جو تقسیم کی گئی ہے فصاحت اور بلاغت کی تو یہ ان کی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ ان کے موصوفات کے اعتبار سے کی گئی ہے ۔یہی وجہ ہے چونکہ فصاحت کے تین موصوف تھے ،مفرد، کلام، متکلم تو اس کی تین اقسام بنی جبکہ بلاغت کے دو موصوف تھے کلام اور متکلم تو اس کی دو اقسام بنی۔

قولہ:فصح ان تفسیر البلاغۃ والفصاحۃ الخ۔

شارح کی غرض یہاں سے ماتن پر خطیب مصر کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراض کے جواب کو صراحۃ ذکر کرنا ہے پھر ماتن کے جواب کو رد کرنا ہے۔

جس کا ماحصل یہ ہے کہ جب ماتن نے اپنی کتاب ایضاح کے اندر یہ بات ذکر کی کہ فصاحت اور بلاغت کی یہ تعریفات جو میں نے ذکر کی ہیں یہ لوگوں کے کلام میں نہیں پائی جاتی تو جب یہ بات خطیب مصر تک پہنچی تو اس نے ماتن پر اعتراض کر دیا کہ یہ تو تفسیر بالرائے ہوئی جو کہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تعریفات جب لوگوں کے کلام میں نہیں ہیں تو ماتن کی اختراع ہوئی اور تعریف بالرائے ہوئی لہذا یہ جائز نہیں ہے؟

تو ماتن نے اپنی زندگی میں اس کا یہ جواب دیا کہ لوگوں سے میری مراد بعض لوگ ہیں جو کہ اس فن کے ماہرین اور مجتہدین کی مثل ہیں جیسے علامہ سکاکی، عبدالقاھر وغیرہ۔

لیکن یہ جواب شارح کو پسند نہیں تھا اس لیے شارح نے اس اعتراض کا خود جواب دیا کہ ماتن کا قول ایضاح میں جو مذکور ہے وہ صحیح ہے اور تمہارا یہ کہنا کہ یہ تو تعریف بالرائے ہے جو کہ جائز نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف بالرائے اس وقت ناجائز ہوتی ہے جب اس تعریف کے لیے کلام عرب میں کوئی منشاء وسبب نہ ہو اور اس تعریف کا منشاء کلام عرب میں موجود ہے کیونکہ یہ ان کے اطلاقات اور اعتبارات سے ماخوذ ہے اور ماتن کے جواب پر رد اس طرح کیا کہ اب ماتن کو جواب دینے کی حاجت نہیں ہے کہ میری مراد لوگوں سے وہ بعض لوگ مراد ہیں۔

عبارت:ثم لما کانت معرفة البلاغة موقوفه علی معرفة الفصاحة لکونها ماخوذة فی تعریف البلاغة وجَبَ تقدیمها ولھذا بعینه وجب تقدیم فصاحة المفرد فالصاحة الکائنة فی المفرد خلوصُه من تنافر الحروف والغرابة ومخالفةِ القیاسِ اللغوی ای المستنبط من استقراء اللغة حتّی لووُجد فی الکلمةِ شئیٍ من ھٰذِہِ الثلثلة لاتکون فصیحة۔

ترجمہ: پھر جب بلاغت کی معرفت فصاحت کی معرفت پر موقوف تھی کیونکہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں اخذ کی گئی ہے۔فصاحت کومقدم کرناواجب تھااور بعینہ اس وجہ سے فصاحت مفرد کوکلام اور متکلم پر مقدم کرنا واجب تھا۔

تو فصاحت فی المفرد مفرد کا تنافر حروف،غرابت اور مخالفت قیاس لغوی سے خالی ہونا ہے ای جس کا لغت کی تتبع سے استنباط کیا گیا ہے حتی کہ ان تینوں میں سے کوئی شئی کلمہ میں پائی گئی تو وہ کلمہ فصیح نہیں ہوگا۔

وضاحت:قولہ ثم کانت معرفة البلاغة

شارح کی غرض دواعتراضوں کا جواب دینا ہے۔

اعتراض اول: بلاغت بنسبت فصاحت اشرف اور عظیم تر ہے کیونکہ ہر بلاغت فصاحت تو ہوسکتی ہے لیکن اس کا عکس نہیں تو مناسب یہ تھا کہ بلاغت کو فصاحت پر مقدم کیا جاتا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے تو اس اعتبار سے فصاحت موقوف علیہ ہوا اور بلاغت موقوف تو موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے اسی وجہ سے فصاحت کو مقدم کیا۔

اعتراض ثانی: فصاحت فی الکلام فصاحت مفرد سے اشرف ہے کیونکہ ہر مخاطب کو فائدہ تامہ دیتا ہے بخلاف مفرد کے اسی طرح فصاحت متکلم فصاحت کلام اور فصاحت مفرد سے اشرف ہے کیونکہ فصاحت کلام اور فصاحت مفرد بغیر فصاحت متکلم کے نہیں آسکتا ہے لہذا پہلے فصاحت متکلم کو پھر فصاحت کلام کو اور پھر فصاحت مفرد کو ذکر کرنا چاہیے تھا؟

جواب: یہ ہے کہ فصاحت کلام کو مقدم کیا گیا ہے اور فصاحت کلام فصاحت متکلم کے لیے موقوف علیہ ہے

قولہ:فالفصاحة الکائنة فی المفرد الخ

فالفصاحة میں فاء فصیحة جزائیہ ہے شرط محذوف کے لیے یعنی اذا کانت اقسام الفصاحة ثلاثة باعتبار الموصوف فالفصاحة الخ اور شارح نے الکائنة نکال کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ (فی المفرد) ظرف مستقر ہے جس کا متعلق محذوف ہے ظرف لغو نہیں ہے۔

سوال: فی المفرد کو فالفصاحة کا ظرف لغو کیوں نہیں بنا سکتے حالانکہ وہ مصدر ہے تو معنی وصفی کے پائے جانے کی وجہ سے فی المفرد کو اس کا ظرف لغو بنانا صحیح ہے۔؟

جواب: فالفصاحة یہاں پر وصفیت سے اسمیت کی طرف منقول ہے تو نقل کے بعد وصفی معنی کے معدوم ہونے کی وجہ سے فی المفرد کو اس کا ظرف لغو نہیں بنا سکتے۔

اورشارح نے الکائنۃ کومعرفہ لاکر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ فی المفرد الفصاحۃ کی صفت ہے باعتبار موصوف محذوف کے تاکہ صفت کی موصوف کے ساتھ مطابقت ہوجائے۔

اورالکائنۃ میں الف لام حرفی ہے موصولی نہیں ہے کیونکہ موصولی اس وقت ہوتا ہے جب اسم فاعل بمعنی حدوث ہو اور یہاں بمعنی ثبوت ہے کیونکہ فصاحت کا مفرد میں ہونا یہ وصف ثبوتی ہے حدوثی نہیں ہے جوکہ المالک، الخالق کے قبیل سے ہے تو الف لام حرفی ہوا نہ کہ موصولی ہوا۔

قولہ:خلوصہ من تنافر الحروف الخ

خلوص سے مراد اس کا لازم ہے بمعنی عدم اتصال اور اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اولاً وہ اس کے ساتھ متصل ہو پھر اس سے جدا کرلیا ہو بلکہ سرے سے ہی نہ ہو۔

فصاحت مفرد کا ان تینوں سے خالی ہونا کیوں ضروری ہے اس سے زائد یا کم بھی تو ہوسکتے ہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے لفظ کے لیے تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) مادہ (۲) ہیت (۳) دلالت علی المعنی، اگر خلل مادہ میں واقع ہوتو اس کا نام تنافر حروف رکھا جاتا ہے اور اگر خلل ہیت میں واقع ہوتو اس کا نام مخالفت قیاس رکھا جاتا ہے اور اگر خلل دلالت علی المعنی میں واقع ہوتو اس کا نام غرابت رکھا جاتا ہے۔لہذا فصاحت مفرد کے مخلات تین ہی ہیں۔

قولہ:المستنبطة من استقراء اللغة الخ۔۔۔۔

شارح کی غرض دو اعتراضوں کا جواب دینا ہے۔

اعتراض اول: لغت کی اضافت یاء متکلم کی طرف کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے یا متکلم میں۔کہ اس کا حق منسوب الیہ شئی آخر ہوتی ہے۔تو ماتن کی عبارت کا معنی یہ بنے گا کہ قیاس لغت کی طرف منسوب ہوتا ہے باوجود اس کے کہ قیاس قائس کی طرف منسوب ہوتا ہے کیونکہ قیاس قانون ہے اور قانون مقنِّ کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ لغت کی طرف؟

اعتراض ثانی: فصاحت مفرد میں قیاس حرفی کی مخالفت سے سلامتی معتبر ہے نہ کہ قیاس لغوی سے؟

جواب: شارح نے دونوں کا جواب دیا کہ قیاس سے مراد قیاس صرفی ہی ہے اور اس کی اضافت لغت کی طرف ادنی ملابست کی وجہ سے ہے اور وہ یہ ہے کہ قیاس صرفی لغت سے مستنبط ہوتا ہے۔

قولہ :لو وجد فی الکلمة الخ۔۔۔۔

خلوص یہاں پر سلب کے معنی میں ہے اور سلب کی دو اقسام ہوتی ہیں۔(۱) سلب کلی (۲) سلب جزئی جس کو رفع ایجاب کلی بھی کہا جاتا ہے۔یہاں پر مراد سلب کلی ہے لہذا اگر ان تینوں میں سے کوئی ایک سبب بھی پایا گیا تو وہ فصاحت کے مخل ہوگا یہاں پر سلب جزئی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ اس صورت میں معنی ہوگا کہ فصاحت وہ ہے جس میں امور ثلاثہ نہ ہوں اگر ان میں سے ایک ہوتو وہ مخل نہیں ہوگا۔حالانکہ وہ ایک بھی مخل ہوگا لہذا سلب جزئی مراد نہیں لے سکتے ہیں۔

عبارت:فالتنافر وصف فی الکلمة یوجب ثقلها علی اللسان وعُسُر النطق بها فمنه مایوجب التّناهی فیه نحو الهعخع بالخاء المعجمَة فی قول اعرابی سُئِل عن ناقته فقال ترکتها ترعی الهعخع ومنه مادون ذلك نحو مستشزراتٍ فی قول امرءِ القیس غدائره ای ذوائبه جمع غدیرةٍ والضمیر عائد الی الفرع فی البیت السَّابق مستشزرات ای مرتفعات ان روی بالکسر علی لفظ اسم الفاعل اومرفوعات انروی بالفتح استشزرہٗ ای رفعه واستشزر ارتفع یتعدّی ولایتعدّی الی العلی وتمامه تضلّ العقاصُ فی مثنی ومرسل تضل ای تغیب والعقاص جمع عقیصَةٍ وهی الخصلة المجوعة من الشعر والمثنی المفتول والمرسل خلاف المثنی یعنی انّ ذوائبه مشدودة علی الرأس بخیوطٍ وان شعره ینقسم الی عقاصٍ ومثنی ومرسل والاوّل تغیبُ فی الاخیرین و الغرض بیان کثرة شَعره۔

ترجمہ: پس تنافرکلمہ میں ایسا وصف ہے جو کہ کلمہ کے ثقل کوزبان پراوراس کے ساتھ بولنے کی تنگی کو ثابت کرتا ہے تو اس کی ایک قسم تو وہ ہے جو کہ ثقل میں انتہاء کو ثابت کرتی ہے جیسے اُھعُخع خاء معجمہ کے ساتھ اعرابی کے قول میں جب اس سے اس کی اونٹنی کے بارے میں سوال کیا گیا تو اس نے کہا" ترکتها ترعی الهِعُخَع "یعنی میں نے اس کو چھوڑ دیا ہے وہ چراگاہ میں چر رہی ہے۔

اوراس کی دوسری قسم جس میں پہلے سے کم ثقل پایا جاتا ہے جیسے امرءِالقیس کے قول میں مستشزرات ہے۔اس کی مینڈھیاں اوپر کو اٹھی ہوئی ہیں۔غدائر غدیرہ کی جمع ہے اوراس کی ضمیر لفظ فرع کی طرف لوٹ رہی ہے جو کہ سابقہ شعر میں موجود ہے۔مستشزرات کا معنی مرتفعات یعنی اٹھی ہوئی ہیں۔اگر اس کو اسم فاعل کے لفظ پر کسرہ کے ساتھ روایت کیا جائے یا مستشزرات کا معنی مرفوعات اوپر کو اٹھائی ہوئی ہے اگراس کو اسم مفعول کے لفظ پر فتحہ کے ساتھ روایت کیا جائے استشزرہ یعنی رفعہ اس نے اس کو اٹھادیا، بلند کردیا۔اوراستشزرہ یعنی ارتفع وہ بلند ہو گیا متعدی اور غیر متعدی یعنی لازم دونوں طرح ہوسکتا ہے۔الی العلی اوپر کی طرف۔اور مکمل شعر یوں ہے تضل العقاص فی مثنی ومرسل۔تضل کا معنی ہے تغیب یعنی غائب ہوجانا اور عقاص عقیصة کی جمع ہے اس سے مراد بالوں کا گچھہ جس کو باندھ دیا جاتا ہے۔اور مثنی کا معنی بٹے ہوئے بال اور مرسل کا معنی کھلے ہوئے بال۔اس کی مراد یہ ہے کہ اس کی مینڈھیاں سر پر دھاگوں سے بندھی ہوئی ہیں اوراس کے بال عقاص، مثنی اور مرسل کی طرف تقسیم ہوتے ہیں اور پہلے آخری دو میں غائب ہوجاتے ہیں اور غرض اس کے بالوں کی کثرت کو بیان کرنا ہے۔

وضاحت قوله وصفٌ فی الکلمة

جب متن کی بناء اختصار پر ہوتی ہے اس لیے ماتن تنافر کی تعریف کو چھوڑ کر صرف مثال پر اکتفاء کیا، کیونکہ جس طرح معرف کی وضاحت تعریف سے ہوتی ہے اسی طرح مثال سے بھی ہوتی ہے۔اور شارح کا منصب یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے جن چیزوں کو ترک کیا ہو ان کو تفصیل سے ذکر کرنا لہذا شارح نے اپنے منصب کی رعایت کرتے ہوئے تنافر کی تعریف کو ذکر کیا کہ تنافر کلمہ میں پایا جانے والا ایسا وصف ہے جو زبان پر کلمہ کے ثقل کو واجب کرتا ہے یعنی اس ثقل کی وجہ سے کلمہ کا تلفظ کرنا مشکل

ہو جاتا ہے۔

قولہ:وعسر النطق بھا الخ

یہ عطف تفسیری ہے اور اس سے ایک اعتراض کو دور کرنا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ثقل تو ذوی الجسام میں استعمال ہوتا ہے اور کلمہ کا ذوی الاجسام سے کوئی تعلق نہیں ہے لہذا شارح کا یہ قول یوجب ثقلھا کہنا درست نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں ثقل سے مراد ثقل حقیقی نہیں بلکہ حکمی ہے اور وہ عسر النطق ہے یعنی تلفظ کا مشکل ہونا۔

قولہ: فمنہ مایوجب التنافر۔

شارح کی اولاً غرض یہ ہے کہ وہ تنافر کی تقسیم کررہے ہیں کہ اس کی دو اقسام ہیں(۱)وہ جو ثقل میں انتہا کو پہنچی ہو(۲)جس میں ثقل پہلی قسم سے کم ہو۔اور متن میں جو قسم مذکور ہے وہ قسم ثانی ہے اور ماتن نے قسم اول کی مثال کو اس لیے چھوڑ دیا کیونکہ وہ بہت قلیل الاستعمال ہے۔

قولہ :نحو مستشزرات

شارح کی غرض اس عبارت سے تنافر کی مثال کو متعین کرنا،اس قول کے قائل کو متعین کرنا اور ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ نحو کا مضاف الیہ مقصود بالمثال ہوتا ہے۔اور یہاں پر پورا شعر مضاف الیہ ہے جو کہ مثال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ ھمارا کلام تنافر حروف یعنی مفرد میں ہے۔اور شعر مفرد نہیں ہے اور نہ ہی اس کے سارے کے سارے الفاظ میں تنافر ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مثال پورا شعر نہیں ہے بلکہ اس کا ایک جزء مستشزرات ہے اور مثال کا اطلاق شعر پر باعتبار ایک جزء کے ہے۔

قولہ:والضمیر عائد الی الفرع الخ۔۔۔۔۔۔۔۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ غدائرہ کی ضمیر مذکر ہے۔اس سے یہ وھم ہوتا ہے۔کہ اس کا معشوق مذکر ہے جو کہ اس کی شان کے لائق نہیں ہے؟

اس اعتراض کی تقریر یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ غدائرہ کی ضمیر محبوبہ کی طرف لوٹ رہی ہے۔جو کہ مونث ہے لہذا راجع اور مرجع میں مطابقت نہ رہی۔؟

جواب: یہ ہے کہ غدائرہ کی ضمیر فرعٌ کی طرف لوٹ رہی ہے جو سابقہ شعر میں موجود ہے مکمل شعر یوں ہے:

فرعٌ یزین المتن اسود فاحم   اثبت کقنوالنخلة المتشکل

غدائره مستشزرات الی العلی   یضل العقاص فی مثنی ومرسل

فرع کامعنی ہے بال اور متن کا معنی ہے پیٹھ۔

قوله: ای مرتفعات ان ردی بالکسرة الخ۔۔۔۔۔

یہاں سے شارح کی غرض مستشزرات میں دو احتمالوں کو بیان کرنا ہے۔کہ مستشزرات کو اسم فاعل مرتفعات کے معنی میں لیں تو یہ غیر متعدی فعل سے مشتق ہوگا یعنی استشزر رای ارتفع،اور اگر اس کو مرفوعات اسم مفعول کے معنی میں لیں تو یہ فعل متعدی استشزرہ ای رفعہ سے مشتق ہوگا۔

قو له: یعنی ان ذوائبه مشدودة الخ۔۔۔۔۔

شارح کی غرض یہاں سے چند وہموں کو دور کرنا ہے **اولاً** تو اس وھم کو دور کرنا ہے کہ اس شعر سے تو معلوم ہوتا ہے ک محبوبہ کے بال چار حصوں میں تقسیم ہیں۔(۱)غدائر(۲)عقاص(۳)مثنی(۴)مرسل حالانکہ اھل عرب کی عورتیں تو اپنے بالوں کو تین حصوں میں تقسیم کرتی ہیں؟اس وھم کو اس طرح دور کیا کہ غدائر اور عقاص سے مراد شئی واحد ہے۔

دوسرا یہ وھم ہوتا تھا کہ بالوں کا تعلق تو اجسام سے ہے اور اجسام میں ثقل ہوتا ہے اور ثقیل چیز اوپر کو خود نہیں اٹھتی لہذا شاعر کا قول مستشزرات الی العلی کہنا درست نہیں ہے؟اس کا جواب یوں دیا کہ وہ بال دھاگے کے ساتھ سر پر باندھے ہوئے ہیں اسی وجہ سے مرتفعات الی العلی کہا گیا ہے۔

تیسرا وھم یہ ہوتا تھا کہ شعر سے مقصود یا تو مدح ہوتی ہے یا مذمت ہوتی ہے اس شعر کی کیا غرض ہے؟تو اس کا جواب یوں دیا کہ کثرت بال کو ذکر کر کے محبوبہ کی مدح بیان کرنا مقصود ہے۔

عبارت :وزعم بعضهم ان منشاء الثقلِ فی مستشزرات هو توسُّط الشین المعجمة التی هی من المهموسة الرخوة بین التاءِ التی هی من المهموسة الشدیدة والزای المعجمة التی هی من المجهورة ولو قال مستشرف لزال ذلك الثقل وهو سهو لانّ الراء المهملة ایضاً من المجهورة فیجب ان یکون مستشرف ایضاً متنافوا بل منشاء الثقل هو اجتماع هذہ الحروف المخصوصة۔

ترجمہ:اور بعض لوگوں نے گمان کیا کہ مستشزرات میں ثقل کا سبب شین معجمہ جس کا تعلق حروف مہموسہ رخوہ میں سے ہے کا اس تاء کے درمیان جس کا تعلق حروف مہموسہ شدیدہ سے ہے اور اس زاء معجمہ کے درمیان آنا ہے جس کا تعلق حروف مجہورہ میں سے ہے۔اور اگر شاعر مستشرف کہہ دیتا تو یہ ثقل زائل ہو جاتا۔

اور یہ کہنا غلطی ہے کیونکہ راء مہملہ بھی مجہورہ میں سے ہے تو ضروری تھا کہ مستشرف بھی متنافر ہوتا بلکہ ثقل کا سبب ان مخصوص حروف کا ایک ساتھ جمع ہو جانا ہے۔

وضاحت:قولہ زعم بعضهم ۔(یعنی الخلخالی)

بعض کی غرض مستشزرات میں پائے جانے والے ثقل کے سبب کو بیان کرنا ہے اور شارح کی غرض بعض کے کلام کو نقل کر کے ان پر رد کرنا ہے۔بعض کے قول کی تفصیل یہ ہے کہ مستشزرات میں تنافر ہے۔کیونکہ یہ زبان پر ثقیل ہے اور اس کے تنافر کا سبب یہ ہے کہ اس میں متضاد الصفات حروف جمع ہو گئے ہیں اور وہ اس طرح کہ شین کا تعلق تاء اور زاء کے درمیان آ رہی ہے اور شین کا تعلق حروف مہموسہ رخوہ میں سے ہے۔اور اس کے بعد زاء آ رہی ہے جس کا تعلق حروف مجہورہ میں سے ہے اور رخوہ شدیدہ کی ضد ہے اور مجہورہ مہموسہ کی ضد ہے لہذا یہاں پر متضاد الصفات حروف کے جمع ہونے کی وجہ سے اس کلمہ مستشزرات میں ثقل آ گیا اور اس ثقل کی وجہ سے یہ متنافر ہو گیا۔

قولہ:لوقال مستشزرات لذال ذالك الثقل۔

صاحب قیل کی غرض اس عبارت سے اپنے مدعا پر استدلال کرنا ہے کہ ان کا مدعی ہے کہ ثقل کا سبب شین کا تاء اور زاء کے درمیان آنا ہے اور اگر شاعر اس کی جگہ مستشزرات کہہ دیتا تو یہ ثقل زائل ہو جاتا اور کلمہ فصیح ہو جاتا۔

قولہ :وهو سهوٌ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بعض کا رد کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مستشزرات میں ثقل کا سبب وہ نہیں جو تم کہتے ہو کیونکہ تم خود مستشرف کو فصیح کہتے ہو باوجود اس کے کہ اس میں بھی متضاد الصفات حروف کا اجتماع ہے کیونکہ راء بھی حروف مجہورہ میں سے ہے زاء کی طرح ،تو اگر ثقل کا سبب وہی ہے جو تم نے بیان کیا تو پھر مستشرف کو بھی متنافر ہونا چاہیے حالانکہ وہ اس کے فصیح ہونے کے قائل ہے تو معلوم ہوا کہ ثقل سبب مستشزرات میں وہ نہیں ہے جو علامہ خلخالی نے بیان کیا ہے۔

قولہ: بل منشاء الثقل هو اجتماع۔

شارح کی غرض اس عبارت سے مستشزرات کے اندر پائے جانے والے ثقل کے سبب کو بیان کرنا ہے کہ اس کا سبب ان مخصوص حروف کا جمع ہونا ہے اور ثقل کا حکم لگانے والا ذوق ہے یعنی یہ امر ذوقی ہے۔

عبارت:قال ابن الاثیر لیس التنافر بسبب بعد المخارج وان الانتقال من احدهما الی الاخر کالطفرة ولا بسبب قربها وان الانتقال من احدهما الی الاخر کالمشی فی القید لما نجد غیر متنافر من القریب المخرج کالجیش والشجیٰ وفی التنزیل الم اعهد ومن البعیدہ ماھو بخلافہ کملع بخلاف علم ولیس ذلک بسبب انّ الاخراج من الحلق الی الشفة ایسر من ادخاله من الشفة الی الحلق لما نجد من حُسن غلب وبلغ وحلم وملح بل ھذا امر ذوقی فکل ماعدّہٗ الذوق الصحیح ثقیلا متعسر النطق فھو متنافر سواء کان من قرب المخارج او بعدھا او غیر ذالك ولھذا اکتفی المصنف بالتمثیل ولم یتعرض لتحقیقة وبیان سببه لتعذّرِ ضبطه فالاولی ان یحال الی سلامة الذوق۔

ترجمہ:ابن الاثیر نے کہا تنافر بعد مخارج کے سبب نہیں ہے اور یہ علت بیان کرنا کہ دو بعید مخرجوں میں سے ایک دوسرے کی طرف انتقال چھلانگ لگانے کی طرح ہے۔اور نہ ہی تنافر قرب مخارج کی وجہ سے ہے اور یہ علت بیان کرنا کہ قریب المخارج میں ایک سے دوسرے کی طرف انتقال بیڑی میں چلنے کی طرح ہے کیونکہ ہم بعض قریب المخارج کو غیر متنافر پاتے ہیں۔جیسے جیش اور شجی اور قرآن میں الم عھد ہے اور بعض بعید المخارج کو متنافر پاتے ہیں جیسے خلع بخلاف علم کے اور یہ اس سبب سے نہیں ہے کہ حلق سے ہونٹوں کی طرف آواز نکالنا ہونٹوں سے حلق کی طرف آواز نکالنے کے زیادہ آسان ہے کیونکہ ہم غلب بلغ قلم اور ملح کو اچھا پاتے ہیں بلکہ یہ امر ذوقی ہے ہر وہ لفظ جس کو ذوق صحیح ثقیل اور مشکل نطق سمجھتا ہے وہ متنافر ہے برابر ہے کہ وہ قرب مخارج کی وجہ سے ہو یا بعد مخارج کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے۔اسی وجہ سے مصنف نے مثال پر اکتفاء کیا اور اس کی تحقیق کے درپہ نہیں ہوئے۔اور اس کے سبب کو بیان کرنے کے درپے نہیں ہوئے کیونکہ اس کو ضبط کرنا متعذر رہے پس اولی یہ ہے کہ اس کو ذوق سلیم کے حوالے کر دیا جائے۔

وضاحت:قولہ قال ابن الاثیر الخ۔۔۔۔۔۔۔۔

شارح کی اس عبارت سے غرض بعض دوسرے زاعمین کا رد کرنا ہے بعض لوگوں کا موقف یہ ہے کہ مطلق تنافر کا سبب بعید المخارج حروف کا جمع ہونا ہے اور اس پر دلیل یہ دی ہے کہ بعید المخارج حروف سے مرکب کلمہ کو ادا کرنے کی مثال ایسی ہے جیسے راستے میں چھلانگیں لگا کر چلنا تو جس طرح انسان کے لیے چھلانگیں لگا کر چلنے میں مشکل پیش آتی ہے اسی طرح وہ کلمہ جو بعید المخارج حروف سے مرکب ہو اس کو ادا کرنے میں بھی مشکل پیش آتی ہے جس کی وجہ سے وہ کلمہ ثقیل ہو کر متنافر بن جاتا ہے ۔

اسی طرح بعض دوسرے لوگوں کا یہ گمان ہے کہ تنافر کا سبب قریب المخارج حروف والے کلمہ کی مثال ایسے ہے جیسے بیڑیاں پہن کر چلنا تو جس طرح انسان کو بیڑیاں پہن کر چلنے میں دقت ہوتی ہے اسی طرح وہ کلمہ جو کہ قریب المخارج حروف سے مرکب ہو اس کی ادائیگی میں بھی مشکل پیش آتی ہے جس کی وجہ سے وہ متنافر بن جاتا ہے۔

شارح نے ان دونوں کا رد اپنی عبارت قال ابن الاثیر سے کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں پر شارح نے ان کے

رد میں دوسلبی دعوے ذکر کیے ہیں۔ پہلا یہ کہ بعید المخارج حروف کا اجتماع تنافر کا سبب نہیں ہے۔اور دوسرا یہ کہ قریب المخارج حروف کا اجتماع تنافر کا سبب نہیں ہے شارح نے لف نشر غیر مرتب پر پہلے دعوی ثانی کی دلیل کوذکر کیا تا کہ دعوی اور دلیل میں اتصال ہوجائے۔دلیل کا حاصل یہ ہے کہ قریب المخارج حروف کا جمع ہوجانا یہ کسی کلمے کے تنافر کا سبب نہیں ہے کیونکہ ہم بہت سے کلمات جوقریب المخارج حروف سے مرکب ہیں جیسے جیش اور شجی وغیرہ ان کوغیر متنافر پاتے ہیں اور اسی طرح قرآن پاک میں الم عہد ہے جو کہ قریب المخارج حروف سے مرکب ہے لیکن فصیح ہے کیونکہ اگر اس کو متنافر مانیں تو پھر یہ غیر فصیح ہوگا جب یہ غیر فصیح ہوگا تو جس آیت میں یہ کلمہ موجود ہے وہ بھی غیر فصیح ہوجائے گی اور وہ آیت جس سورت میں ہے وہ سورت بھی پھر غیر فصیح ہوجائے گی حالانکہ قرآن پاک سارے کا سارا فصیح ہے لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ قریب المخارج حروف کا کلمہ میں جمع ہوجانا تنافر کا سبب نہیں۔

قولہ: ومن البعید ماھو بخلافہ

یہاں سے شارح اپنے دعوی اول پر دلیل دے رہے ہیں کہ بعید المخارج حروف کا اجتماع بھی تنافر کا سبب نہیں ہے ۔دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم بہت سے ایسے کلمات جو کہ بعید المخارج حروف سے مرکب پاتے ہیں جو کہ فصیح ہیں جیسے "علم" وغیرہ اور ملع یہ متنافر ہے حالانکہ دونوں کے حروف ایک ہی ہیں۔لیکن علم غیر متنافر ہے اور ملع متنافر ہے تو معلوم ہوا کہ مطلقاً بعید المخارج حروف کا اجتماع تنافر کا سبب نہیں ہے۔

فائدہ: بخلافہ کے ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں (۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ یہ ضمیر غیر متنافر کی طرف راجع ہو تو معنی یہ بنے گا کہ بعض بعید المخارج میں وہ جو کہ غیر متنافر کے خلاف ہیں یعنی متنافر ہیں۔جیسے ملع تو کلمہ ملع متنافر ہوگا باوجود کہ عدم قرب المخارج ہے جو کہ تنافر کا سبب ہے۔تو اس بناء پر یہ قول دعوی ثانی کی دلیل بنے گا نہ کہ دعوی اول کی۔اس کا حاصل قیاس استثنائی کے طریقے پر یوں ہوگا کہ لو کان قرب المخارج سببا للتنافر لکان بعد المخارج سببا لعدم التنافر یعنی اگر قرب مخارج تنافر کا سبب ہوگا تو بعد مخارج عدم تنافر کا سبب ہوگا لیکن تالی باطل ہے یعنی یہ کہنا کہ بعد مخارج عدم تنافر کا سبب ہوگا یہ باطل ہے۔لہذا مقدم بھی باطل ہوگا یعنی یہ کہنا کہ قرب مخارج تنافر کا سبب ہے تالی کے باطل ہونے کی وجہ تو ملع ہے۔کہ اس میں بعید المخارج حروف ہے لیکن اس میں تنافر ہے اور اس ملازمہ کی وجہ یہ ہے کہ اگر دو مقابل چیزوں میں سے ایک میں نفی کا اعتبار کیا جائے تو دوسرے میں اثبات کا اعتبار کیا جائے گا تو جب ہم نے تنافر کے سبب کے لیے قرب مخارج کا اعتبار کیا تو اس کے مد مقابل یعنی بعد مخارج عدم تنافر کے سبب کے لیے معتبر ہوگا تو اس صورت میں دعوی اول بغیر دلیل کے باقی رہا جس کو شارح نے اپنے قول بخلاف علم سے بیان کیا۔جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بعد مخارج تنافر کا سبب ہو تو کلمہ "علم" کو متنافر ہونا چاہیے حالانکہ یہ غیر متنافر ہے۔

بخلافہ کے ضمیر میں دوسرا (۲) احتمال یہ ہے کہ ضمیر متنافر کی طرف راجع ہو جو کہ غیر کا مضاف الیہ ہے تو معنی یہ بنے گا

کہ بعض بعید المخارج کلمات ایسے ہیں جو کہ متنافر کے خلاف ہیں یعنی غیر متنافر ہیں تو اس صورت میں شارح کی مثال میں قلب کرنا پڑے گا۔یعنی (کعلم بخلاف ملع) کے تو اس تقدیر پر یہ دعوی اول کی دلیل بن جائے گا جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بعد مخارج تنافر کا سبب ہو تو کلمہ علم کو متنافر ہونا چاہیے باوجود کہ وہ تنافر نہیں ہے بخلاف مَلَعَ کے کہ وہ متنافر ہے۔تو اس صورت میں یہ اکیلا ہی دعوی ثانی کی دلیل بن جائے گا۔

قولہ: ولیس کذالك بسبب ان الاخراج من الحلق۔

بعض لوگوں نے ملع کے متنافر ہونے اور علم کے غیر متنافر ہونے کا یہ سبب بیان کیا ہے کہ ملع میں جو تنافر ہے تو اس کا سبب یہ ہے اس کی ادائیگی ہونٹوں سے حلق کی طرف ہوتی ہے اور ہونٹوں سے حلق کی طرف ادائیگی کی مثال اس طرح ہے جیسے روشنی سے اندھیرے کی طرف چلنا تو جس طرح روشنی سے اندھیرے کی طرف چلنے میں دقت ہوتی ہے اسی طرح ہونٹوں سے حلق کی طرف ادائیگی کی وجہ سے دقت آتی ہے تو ملع میں تنافر آ گیا ہے۔

بخلاف علم کے کہ اس میں حلق سے ہونٹوں کی طرف ادائیگی ہے جس کی مثال اندھیرے سے روشنی کی طرف چلنے کی ہے تو جس طرح اندھیرے سے روشنی کی طرف چلنا آسان ہے اسی طرح حلق سے ہونٹوں کی طرف ادائیگی آسان ہے جس کی وجہ سے علم میں تنافر نہیں پایا جاتا ہے۔

یا حلق کی مثال بمنزلہ زمین ہے اور ہونٹوں کی مثال بمنزلہ جبل ہے تو جس طرح زمین سے پہاڑ پر چڑھنا مشکل ہوتا ہے اور پہاڑ سے زمین کی طرف اترنا آسان ہوتا ہے اسی وجہ سے ملع میں تنافر ہے اور علم میں تنافر نہیں ہے۔

تو شارح نے اس کا رد یوں کیا ہے کہ یہ تنافر اور عدم تنافر کا سبب بیان کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اگر یہ مانا جائے تو پھر بلغ اور ملح کو متنافر ہونا چاہیے اور غلب اور حلم کو غیر متنافر ہونا چاہیے حالانکہ یہ تمام کے تمام کلمات فصیح ہیں اور ان میں آپکا مذکورہ طریقہ ادائیگی پایا جا رہا ہے تو معلوم ہوا کہ علم میں عدم تنافر اور ملع میں تنافر کا یہ سبب جو بعض نے بیان کیا ہے درست نہیں ہے۔

قولہ:بل ھذا امر ذوقی الخ۔۔۔۔۔

سوال: جب تنافر کا سبب نہ قرب مخارج ہے اور نہ ہی بعد مخارج تو پھر اس کا سبب کیا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ امر ذوقی ہے یعنی یہ ذوق مسلم کا معاملہ ہے وہ جس کو فصیح قرار دے دے وہ فصیح ہے اور جس کو غیر فصیح متنافر قرار دیدے وہ متنافر ہے اور یہی وجہ ہے کہ مصنف نے بھی صرف مثال پر اکتفا کیا ہے اس کا سبب بیان نہیں کیا کیونکہ اس کا سبب بیان کرنا متعذر تھا۔

عبارت: وقد سبق الی بعض الاوهام ان اجتماع الحروف المتقاربة المخرج سبب الثقل المخل بفصاحة الکلمة وانه لایخرج الکلام المشتمل علی کلمة غیر فصیحةٍ عن الفصاحة کما لایخرج الکلام المشتمل علی کلمة غیر عربیّة عن کونه عربیا فلا یخرج سوۃ فیھا الم اعھد عن الفصاحة وایّدہ بعضھم بان انتفاءَ وصف الجزءِ کفصاحة الکلمة مثلا لایوجب انتفاء الکل۔

ترجمہ: اور تحقیق بعض اوھام کی طرف اس بات نے سبقت کی کہ قریب المخارج حروف کا اجتماع اس ثقل کا سبب ہے جو مخل بالفصاحت ہے اور یہ کہ وہ کلام جو ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے جس طرح کہ وہ کلام جو کہ ایک کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہو تو عربی ہونے سے خارج نہیں ہوتا ہے پس وہ سورۃ جس میں الم عھد ہے وہ فصاحت سے خارج نہیں ہوگی۔ اور بعض لوگوں نے اس کی تائید اس طرح کی کہ جزا کا وصف جیسے فصاحۃ کلمہ مثال کے طور پر کل کے انتفاء کو واجب نہیں کرتا ہے۔

وضاحت: قوله قد سبق الی بعض الاوھام۔

شارح کی غرض اس عبارت سے فریق ثالث کی تائید کو ذکر کرنا ہے۔ فریق ثالث نے جب یہ کہا کہ ثقل کا سبب قرب مخارج حروف کا جمع ہونا ہے تو اس کی تائید مولانا رکن الدین زوزنی نے کی کہ جو تم یہ کہتے ہو کہ ثقل کا سبب جو کہ مخل بالفصاحۃ ہے قرب المخارج حروف کا جمع ہونا ہے یہ درست ہے تو جب ان پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ اس صورت میں تو قرآن کا کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونا لازم آئے گا اور کلمہ غیر فصیحہ کی وجہ سے اس سورہ کا غیر فصیح ہونا لازم آئے گا جو کہ عدم بلاغت کو مستلزم ہے حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ قرآن سارے کا سارا فصیح و بلیغ ہے۔

تو مولانا رکن الدین زوزنی نے اس کا جواب یہ دیا کہ وہ کلام جو ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو وہ فصاحت کلام سے خارج نہیں ہوتا ہے تو کلمہ (الم عھد) اگر چہ غیر فصیح ہے لیکن اس سے وہ سورۃ فصاحت کلام سے خارج نہیں ہوگی اور کلام اللہ میں جو مسلم ہے وہ فصاحت کلام اور بلاغت کلام ہے نہ کہ تمام کلمات کا فصیح ہونا۔

علامہ زوزنی پر یہ اعتراض ہوا کہ آپ کا یہ جواب تو اس صورت میں درست ہوسکتا ہے جب کہ کوئی اس کی نظیر بھی پائی جاتی ہو تو انہوں نے کہا کہ اس کی نظیر موجود ہے اور وہ یہ کہ کلام عربی جو کہ کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہو وہ عربیت سے خارج نہیں ہوتا اور قرآن پاک جو کہ عربی ہے اور اس میں غیر عربی بھی کلمات ہیں جیسے قسطاس، مشکوۃ وغیرہ لیکن یہ عربیت سے خارج نہیں ہوا۔

یہاں پر وہ کلام جو کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو مقیس ہے۔ اور وہ کلام عربی جو کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہو مقیس علیہ ہے اور دونوں میں علت جامع دونوں کا خلاف جنس پر مشتمل ہونا ہے اور حکم عدم اخراج ہے۔ بعض لوگوں نے علامہ زوزنی کے اس مؤقف کی تائید دلیل عقلی سے کی وہ اس طرح کہ وصف جزء کا انتفاء وصف کل کے انتفاء کو ثابت نہیں کرتا ہے مثال کے طور پر کلمہ کا فصیح ہونا یہ کلمہ کا وصف ہے اور کلمہ یہ کلام کا جز ہے تو وصف جزء سے وصف کل کی نفی نہیں ہوتی بلکہ ذات جزء کا انتفاء ذات کل کے انتفاء کو ثابت کرتا ہے۔

عبارت:ھذا غلط فاحِشٌ لان فصاحة الکلمات ماخوذة فی تعریف فصاحةِ الکلام فکیف لایخرج الکلام المشتمل علی کلمةٍ غیر فصیحةٍعن الفصاحة وفصاحة الکلمات جزء من مفھوم فصاحة الکلام لاوصفٌ لجزئھا والقیاس علی وقوع مفرد غیر عربی فی الکلام العربی فاسد لانہ مم ولوسلم فالمعنی انہ عربی النظم والاسلوب ولوسلم فباعتبارالاعمّ الاغلب ولم یشترط فی الکلام العربی ان یکون کل کلمةٍ منہ عربیّة کما اشترط فی فصاحةِ الکلام بان یکون کل کلمةٍ منہ فصیحة فاین ھذا من ذلك وعلی تقدیر تسلیم انہ لایخرج السّورة عن الفصاحة لکنّہ یلزم کونھا مشتملة علی کلام غیر فصیحٍ والقول باشتمال القران علی کلامٍ غیر فصیح بل کلمةٍ ممایقود الی نسبةِ الجھل اولعجز الی اللہ تعالی عما یقول الظلمون علواً کبیراً۔

ترجمہ:اور یہ واضح غلطی ہے کیونکہ فصاحت کلمات فصاحت کلام کی تعریف میں ماخوذ ہےپس وہ کلام جو کہ کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہوفصاحت سے کیسے خارج نہیں ہوگا اور فصاحت کلمات فصاحت کلام کے مفہوم کا جزء ہے نہ کہ فصاحت کے جزء کے لیے وصف ہے۔اور کلام عربی مین لفظ غیر عربی کے وقوع پر قیاس کرنا فاسد ہے کیونکہ یہ ممنوع ہے۔اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو قرآن کے عربی ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ عربی النظم اور عربی طریقے پر نازل کیا گیا ہے یہ باعتبار اعم اور اغلب کے ہے اور کلام عربی میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس کا ہر ہر کلمہ عربی ہو جیسا کہ فصاحت کلام میں یہ شرط ہے کہ اس کا ہر ہر کلمہ فصیح ہو پس یہ کہاں ہے وہ کہاں ہے۔

اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ سورۃ فصاحت سے خارج نہیں ہوتی لیکن اس سے یہ لازم آئے گا کہ قرآن پاک کلام غیر فصیح پر مشتمل ہے۔اور یہ بات کہنا کہ قرآن پاک کلام غیر فصیح پر مشتمل ہے بلکہ ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہے یہ ایسی بات ہے جو کہ جہالت کی یا عجز کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کرنے کا وھم ڈالتی ہے اور اللہ عزوجل اس سے بلند ہے جو ظالم کہتے ہیں۔

وضاحت:وھذا غلط فاحش۔

یہاں سے شارح علامہ زوزنی کا رد کر رہے ہیں۔یہاں پر تین چیزیں ہیں۔(۱)نفس دعوی کہ وہ کلام جو کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو وہ فصاحت سے خارج نہیں ہوتا۔(۲)اس کلام کو اس کلام عربی پر قیاس کرنا جو کہ ایک کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہو ۔(۳)کلام مؤیّد۔

شارح سب سے پہلے نفس دعوی کو رد کر رہے ہیں کہ یہ کہنا کہ فصاحت کلمہ کا معدوم ہونا عدم فصاحت کلام کو لازم نہیں ہے درست نہیں ہے بلکہ لازم ہے کیونکہ فصاحت کلمات فصاحت کلام کی تعریف میں ماخوذ ہے جیسا کہ مصنف نے تعریف کی ہے (فصاحة الکلام خلوہ عن ضعف التالیف و التعقید و تنافر الکلمات مع فصاحتھا)لہذا فصاحت کلمات فصاحت کلام کے لیے شرط ہے اور فصاحت کلام مشروط بہ ہے تو انتفاء شرط سے انتفاء مشروط لازم آتا ہے۔تو جب حکم یہ ہے لہذا وہ کلام جو کہ ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہوگا وہ فصاحت سے کیسے خارج نہیں ہوگا تو جب قرب مخارج تنافر کا سبب ہے تو قول الم عہد غیر فصیح

ہو جائے گا اور جب یہ غیر فصیح ہوگا تو سورہ (یٰسین) بھی غیر فصیح ہو جائے گی اور یہ کہنا کہ سورہ یٰسین غیر فصیح ہے یہ باطل ہے تو جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا اقرب مخارج کو تنافر کا سبب بنانا درست نہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ فصاحت کلمات موقوف علیہ ہے اور فصاحت کلام موقوف ہے اور موقوف علیہ کے انتفاء سے موقوف کا انتفاء لازم آتا ہے۔ لہذا کلمات کے غیر فصیح ہونے سے کلام کا بھی غیر فصیح ہونا لازم آئے گا۔

قولہ :وفصاحۃ الکلمات جزء من مفہوم فصاحۃ الکلام۔

یہاں سے شارح قول مؤید کا رد کر رہے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا کہ وصف جزء کا انتفاء وصف کل کے انتفاء کو لازم نہیں ہے یہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ فصاحت کلمات فصاحت کلام کے مفہوم کا جزء نہ کہ جزء کلام کے لیے وصف ہے جب فصاحت کلمات فصاحت کلام کے مفہوم کا جزء ہے تو جزء کے انتفاء سے کل کا انتفاء لازم آتا ہے۔ لہذا یہ تائید پیش کرنا درست نہیں ہے۔

فائدہ: لجزئھا کی ضمیر کلام کی طرف راجع ہے نہ کہ فصاحت کلام کی طرف ورنہ مؤید پر رد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ جب یہ ضمیر فصاحت کلام کی طرف لوٹے گی تو معنی ہوگا لا وصف لجزء فصاحۃ الکلام حالانکہ مؤید تو اس کا قائل ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے تو کہا کہ فصاحۃ کلمہ ذات کلام کے جزء کے لیے وصف ہے۔

سوال: اس صورت میں تو راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں ہوگی کیونکہ کلام مذکر ہے اور ضمیر مؤنث ہے؟

جواب: کلام یہاں پر جملہ کی تاویل میں ہے جو کہ مؤنث ہے۔

قولہ:والقیاس علی وقوع۔الخ۔۔۔۔۔

یہاں سے شارح ان کے قیاس کو چار طریقوں سے رد کر رہے ہیں:

(۱) فصاحت کلام کو کلام عربی پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ ہم تسلیم ہی نہین کرتے کہ قرآن کلام غیر عربیہ پر مشتمل ہے بلکہ یہ ممنوع ہے اور اگر تم کہو کہ مشکوۃ، قسطاس کلمات غیر عربی ہیں تو ہم کہیں گے یہ کلمات عربی اور عجمی میں مشترک ہیں اور ان کا استعمال قرآن پاک میں عربی اعتبار سے کیا گیا ہے۔

(۲) اگر ہم بالفرض محال یہ تسلیم کرلیں کہ قرآن کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہے تو متن قرآن کے عربی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ عربی طریقے اور عربی اسلوب اور عربی نظم پر نازل کیا گیا ہے۔ یہ معنی نہیں ہے کہ وہ باعتبار کلمات کے عربی ہے اور یہ تمام کے تمام کلمات قرآن پاک مین عربی نظم پر استعمال ہوتے ہیں یعنی ان پر الف لام، حرکات، سکنات، تنوین وغیرہ داخل ہوتی ہیں اور یہ احکام نظم عربی پر جاری ہوتے ہیں۔

(۳) اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ قرآن کے عربی ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ باعتبار کلمات کے عربی ہے تو پھر معنی یہ ہوگا کہ اس کے اکثر کلمات عربی ہیں اور جمیع کلمات کے مطلقاً عربی ہونے کی شرط نہیں ہے اور اگر بعض کلمات غیر عربی ہوں تو قرآن عربیت سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ اس کے اکثر کلمات عربی ہیں لہذا فصاحت کلام کو اس پر قیاس نہیں کیا جاتا کیونکہ اس میں ہر ہر کلمہ کا فصیح

ہونا شرط ہے اگر ایک بھی کلمہ غیر فصیحہ ہوا تو وہ کلام فصیح نہیں ہوگا۔

(۴) اگر ہم یہ بات تسلیم کر لیں کہ فصاحت کلام کے لیے جمیع کلمات کا فصیح ہونا شرط نہیں ہے اور وہ سورۃ جو کہ ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہے فصاحت سے خارج نہیں ہوگی تو پھر جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ محض قرآن کا ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونا یہ ایسی بات ہے جو کہ جہل یا عجز کی نسبت اللہ کی طرف کرنے کی طرف لیکر جاتی ہے حالانکہ اللہ تعالی جہل اور عجز سے پاک ہے۔

اور یہ بات اس لیے لازم آتی ہے کیونکہ کلمہ غیر فصیحہ کو قرآن پاک میں اللہ تعالی نے جو ذکر کیا یہ دو حال سے خالی نہیں ہے۔ یا معاذ اللہ اس کے غیر فصیح ہونے کا اللہ کو علم نہ تھا اور یہ جہل ہے اللہ تعالی اس سے پاک ہے یا اللہ تعالی معاذ اللہ اس کے غیر فصیح ہونے کو جاننے کے باوجود اس کے بدلے کوئی دوسرا کلمہ لانے پر قادر نہ تھا جو کہ عجز ہے اور اللہ تعالی اس سے بھی پاک ہے کیونکہ وہ تو ہر شئی پر قادر ہے۔ تو معلوم ہوا کہ کلمہ الم عہد فصیح ہے اگرچہ قریب المخارج حروف سے مرکب ہے لیکن قرب مخارج مخل بالفصاحت کا سبب نہیں ہے۔

عبارت:والغرابة كون الكلمةوحشيّة غيرظاهرة الدلالة على المعنى ولا مانوسة الاستعمال فمنه مايحتاج فى معرفته الى ان ينَقّر ويبحث عنه فى كتب اللغةِ المبسوطة كتكأكأتم وافرنقعوا فى قول عيسىَ بن عمر النحوى حين سقط من الحمار واجتمع النّاس عليه مالكم تكأكأتم علىّ تكاكؤكم على ذِى جِنّةٍ افرنقعوا عنى اى اجتمعتم تنحواعنى كذاذكره الجوهرى فى الصحاحِ وذكر جار الله فى الفائق انه قال الجاحظ مرّ ابو علقمة ببعض طرق البصرة وهاجت به مرّة فوثب عليه قوم يعصرون ابهامه ويؤذّنون فى اذنه فافلتَ من بين ايديهم فقال مالكم تكأكأتم على كام تكأكون على ذى جنّةٍ افرنقعوا عنى فقال بعضهم دعوه فانّ شيطانه يتكلم با لهندية

ترجمہ: اورغرابت کلمہ کا وحشی ہونا معنی پرظاہر الدلالت نہ ہونا اور نہ ہی مانوسۃ الاستعمال ہونا ہے تو اس کی ایک قسم تو وہ ہے جو اپنی معرفت میں تفتیش اور بحث کرنے کی لغت کی بڑی بڑی کتابوں میں محتاج ہوتی ہے۔ جیسے تکأ تکأ تم وافرنقعوا عیسی بن عمر نحوی کے قول میں ہے جب وہ گدھے سے گرا اور لوگ اس کے ارد گرد جمع ہو گئے اس نے کہا مالکم تکأ تکأ تم علی کما تکأ تم علی ذی جنۃ افرنقعوا عنی ۔یعنی تم کو کیا ہو گیا ہے کہ تم مجھ پر اس طرح جمع ہو گئے ہو جیسے پاگل شخص پر جمع ہوتے ہیں۔ مجھ سے دور ہٹ جاؤ۔ ایسا ہی جوہری نے صحاح میں ذکر کیا ہے اور جاراللہ زمخشری نے فائق میں ذکر کیا ہے کہ جاحظ نے کہا کہ ابوعلقمہ بصرہ کے کسی بازار سے گزر رہا تھا کہ اس پر صفراء بیماری کا غلبہ ہوا تو لوگ اس کے ارد گرد چھلانگیں لگانے لگے۔ اور انہوں نے اس کے انگوٹھوں کو باندھا اور اس کے کانوں میں اذانیں دینے لگے تو وہ جلدی سے ان کے درمیان سے اٹھا اور کہنے لگا مالکم تکأکأ تم علی کما تکاکون علی ذی جنۃ افرنقعوا عنی تو بعض لوگوں نے کہا اس کو چھوڑ دو اس کا شیطان ہندی میں کلام کر رہا ہے۔

وضاحت:قولہ واغرابۃ کون الکلمۃ،

ماتن کی غرض اس عبارت سے فصاحت مفرد کے مخل بالفصاحۃ کی جزء ثانی یعنی غرابت کی وضاحت کرنا ہے ماتن چونکہ اختصار کے درپے ہوتا ہے اس لیے مثال پر اکتفا کیا جبکہ شارح نے غرابت کی تعریف حقیقی کو ذکر کیا جو شارح کا منصب ہوتا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ وحشی کا اطلاق تو حیوان مفترس پر ہوتا ہے نہ کہ کلمہ پر کیونکہ کلمہ حیوان نہیں ہوتا لہذا وحشی کا حمل کلمہ پر درست نہیں ہے؟

اس کا **جواب** شارح نے غیر ظاہر الدلالۃ علی المعنی سے دیا کہ مراد یہ ہے حیوان مفترس نہیں ہے۔

سوال: یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ اس میں متشابہ القرآن مجمل مشکل وغیرہ بھی داخل ہو جائیں گے کیونکہ وہ بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں غیر ظاہر ہو جاتے ہیں لہذا اس طرح تو قرآن کا اس غریب پر مشتمل ہونا لازم آئے گا جو غیر فصیح ہے؟

جواب: معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہے نہ کہ معنی مرادی اور قرآن کے متشابہ مجمل، مشکل اپنے معنی موضوع لہ پر ظاہر دلالت ہوتے ہیں لیکن معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہیں ہوتے ہیں جو کہ غرابت کو ثابت نہیں کرتے ہیں اسی طرح غریب القرآن والحدیث مانوسۃ الاستعمال ہیں اھل عرب کے نزدیک لہذا وہ فصاحت سے خارج نہیں ہوں گے۔

قولہ: فمنه ما يحتاج في معرفته الخ۔۔۔۔۔۔۔

یہاں سے شارح کی غرض اولاً غرابت کی دو اقسام میں تقسیم کرنا ہے(ا) پہلی قسم وہ ہے جس کا معنی بڑی بڑی کتابوں میں دیکھنے سے پہلے معلوم نہ ہوں بلکہ ان کے بعد میں معلوم ہوں جیسے تکا کاتم وغیرہ۔

(۲) دوسری قسم وہ ہے جس کا معنی نہ تفتیش سے پہلے اور نہ ہی بعد میں معلوم ہو۔

اور دوسری غرض یہ بتانا ہے کہ متن میں جو مثال موجود ہے وہ غرابت کی قسم ثانی سے ہے اور ماتن نے قسم اول کی مثال کو اس لیے چھوڑ دیا کیونکہ اس کی مثال طویل تھی۔

تکأکأتم میں غرابت اس لیے ہے کہ وہ عربی ہونے کے باوجود اس کا معنی نہ سمجھ سکے اور کہا کہ اس کا شیطان ہندی میں کلام کر رہا ہے اگر یہ غریب نہ ہوتا تو وہ اس کے معنی کو سمجھ لیتے۔ اور ایسی بات نہ کہتے لہذا یہ اس کلمہ کی غرابت پر دلالت کرتا ہے۔

عبارت:ومنه مایحتاج الی ان یخرج له وجه بعید نحو مسرج فی قول العجاج ومقلة وحاجبا مزججا ای مدققا مطوّلاوفاحما ای شعرااسود کالفحم ومرسنا ای انفامسرجا ای کالسّیف السّریجی فی الدّقة والاستواء والسریج اسم قین ینسب الیه السیوف او کالسراج فی البریق واللمعان وھذا قریب من قولھم سرج وجھه بالکسر ای حسن وسرّج الله وجھه ای بھّجه وجھه ایضا من باب الغرابة وامّا صاحب مجمل اللغة فقد قال سرّ ج الله وجھه ای حسّنه وبھجه ثم انشد ھذا المصراع۔

ترجمہ:اور غرابت کی دوسری قسم وہ ہے جس کے لیے وجہ بعید کی محتاجگی ہوتی ہے جیسے عجاج کے قول ومقلہ وحاجبا مزججا ومرسنا مسرجا میں لفظ مسرج ہے حاجبا مزججا کا معنی باریک لمبی ابروں والی فاحما کا معنی کوئلے کی طرح سیاہ بالوں والی اور باریک وسیدھی ناک والی جیسا کہ سریجی کی تلوار باریکی اور سیدھے پن میں اور سریجی ایک لوھار کا نام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب ہوتی ہیں اور اس کی ناک چمک دمک میں چراغ کی مثل ہے اور یہ ان کے قول سَرِج وجھہ کسرہ کے ساتھ کے قریب ہے یعنی حسن خوبصورت ہوا اور سرج اللہ وجھہ یعنی اللہ نے اس کا چہرہ تروتازہ کر دیا اور خوبصورت کر دیا اور مسرج کو سرج وجھہ اور سرج اللہ سے اسم مفعول نہیں بنایا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ وہ اس کے استعمال پر مطلع نہ ہوئے ہوں۔اور یہ کہ سرج وجھہ کو سراج سے بنایا گیا ہو علاوہ اس کے کہ یہ کہنا بعید نہیں ہے کہ سرج اللہ وجھہ بھی باب غرابت سے ہے۔

اور بہرحال صاحب مجمل اللغۃ نے جو کہا سرج اللہ وجھہ یعنی حسّنہ وجھہ پھر انہوں نے اسی مصرع کو ذکر کیا۔

وضاحت:قوله۔ومنه مایحتاج الی ان یخرج۔

یہاں سے شارح غرابت کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں جو کہ وجہ بعید کی محتاج ہوتی ہے آگے شارح نے اس بات کی وضاحت کر دی کہ مثل لہ مثال شعر میں جو کلمہ مسرجاً ہے وہ مثال ہے۔پورا شعر نہیں ہے اور اس کا قائل عجاج شاعر ہے آگے شارح نے مرسنا کی وضاحت کی انفا سے کر دی تاکہ یہ اعتراض لازم نہ آئے کہ مرسنا تو اونٹنی کی ناک کو کہتے ہیں۔اور شاعر کا اپنی معشوقہ کے لیے اونٹنی کا ناک کو ذکر کرنا مدح تو نہیں ہے بلکہ مذمت ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہاں ذکر مقید کا ہے یعنی اونٹنی کی ناک جبکہ مراد مطلقاً ناک ہے۔

قوله:کالسیف السریجی۔

ماتن کی غرض مسرجاً میں دو احتمالوں کو بیان کرنا ہے مسرجاً میں وجہ غرابت یہ ہے کہ مسرجاً باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے جو کہ مشتق ہے اور ہر مشتق کے لیے مبداء اشتقاق ضروری ہوتا ہے اور اس کا مبداء اشتقاق تسریج بنتا ہے۔حالانکہ کتب لغت میں تسریج موجود نہیں ہے جبکہ لفظ مسرجٌ عجاج کے کلام میں استعمال ہے۔اور وہ عرب کے فصیح و بلیغ شعراء میں سے ایک ہے۔لہذا غرابت کی نسبت اس کی طرف کرنا مناسب نہیں ہے لہذا ہم اس کلمہ کو غرابت سے نکالنے کے لیے وجہ بعید کے محتاج ہوئے۔اور وہ اس طرح کہ جب ہم نے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کی چھان بین کی تو ہم نے مادہ تسریج تو نہ پا سکے لیکن سریجی اور سراج ہمیں مل گیا جبکہ ان دونوں سے اس کو مشتق ماننا درست نہیں تھا تو ہم نے وجہ بعید پر ان دونوں سے مشتق مانتے ہیں وہ اس طرح کہ باب تفعیل کی ایک خاصیت یہ ہے کہ وہ معنی نسبتی پر دلالت کرتا ہے جیسے فسقتہ یعنی میں نے اس کو فسق کی طرف منسوب

کر دیا لہذا اس تقدیر پر مسرجاً کا معنی ہوگا کہ اس کی ناک سیف سریجی کی طرح یا چراغ کی طرح ہے اور یہ وجہ تخریج بعید ہے کیونکہ ہم نے یہاں پر انتساب سے انتساب تشبیہی مرادلیا ہے جبکہ باب تفعیل مطلق انتساب پر دلالت کرتا ہے۔اور مطلق سے مقید کا ارادہ کرنا وجہ بعید ہے یہاں پر محبوبہ کی ناک مشبہ ہے اور سیف سریجی مشبہ بہ ہے کاف آلہ تشبیہ ہے جبکہ دقت اور استواء وجہ شبہ ہے دوسری صورت میں ناک مشبہ، سراج مشبہ بہ کاف آلہ تشبیہ اور بریق ولمعان وجہ تشبیہ ہیں۔

قوله: وهذا قريب من قولهم سرج وجهه۔

شارح کی غرض اس عبارت سے دونوں احتمالوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ معنی ثانی اس قول کے قریب ہے کیونکہ بریق اور لمعان عام طور پر حسن کو ثابت کرتے ہیں جبکہ استواء اور دقت کبھی تو ثابت کرتے ہیں اور کبھی ثابت نہیں کرتے ہیں۔

قوله:وانما لم يجعل الاسم المفعول منه

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ سرج اور مسرج جب کلام عرب میں مستعمل ہیں اور موجود ہیں تو مسرجاً کو ان سے اسم مفعول بنا لیتے لہذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس کا مبداء اشتقاق کلام عرب میں موجود نہیں ہے اور یہ غریب ہے؟

جواب: شارح نے اس کے تین جواب دیے ہیں:

(۱) جن لوگوں نے اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سِرج اور مسرّج کے استعمال پر مطلع ہی نہیں تھے لیکن عدم اطلاع کو غرابت کا سبب قرار دینا یہ ضعیف ہے۔

(۲) اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ بعض لوگوں نے سِرج اور سرّج کو مسرجاً سے گھڑ لیا ہو اور ان معنی میں استعمال کرنے لگیں تو اس صورت میں مسرجاً سابق ہوا اور سرِج اور سرّج لاحق ہوئے تو اگر ہم مسرجا کو ان سے اسم مفعول بنائیں تو سابق کو لاحق سے مشتق ماننا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے۔سابق سے اس لیے کیونکہ عجاج قدیم شعراء میں سے ہے۔

(۳) سرِج اور مسرّج ہوسکتا ہے کہ یہ دونوں بھی باب غرابت سے ہوں اور وہ اس طرح کہ یہ دونوں مشتق ہیں اور ان کے لیے مبداء اشتقاق ضروری ہے جو کہ کتب لغت میں موجود نہیں ہے لہذا یہ دونوں بھی غریب ہو گئے۔

قوله :اما صاحب مجمل اللغة

یہاں سے ایک وہم کو دور کرنا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ سرِج اور مسرج باب غرابت سے ہے کیونکہ صاحب مجمل اللغۃ نے اس کا معنی اپنی کتاب مجمل اللغۃ میں اپنے قول حسنہ وبھجہ سے بیان کیا ہے لہذا یہ باب غرابت سے کیسے ہوسکتا ہے؟

جواب: یہ ہے صاحب مجمل اللغۃ نے ان دونوں کا معنی تو بیان کیا ہے اور اس معنی پر استدلال اس شعر مقلۃ وحاجباً الخ سے کیا ہے تو اگر ہم کہیں کہ مسرجاً کا معنی اس شعر میں حَسَنٌ ہے اور دلیل اس پر یہ دیں کہ صاحب مجمل اللغۃ نے اس کا یہ معنی بیان کیا ہے تو اس سے دور لازم آئے گا اور دور باطل ہوتا ہے۔

عبارت:لا یقال الغرابة کما تفهم من کتبهم کون الکلمة غیر مشهورة الاستعمال وهی فی مقابلة المعتادةِوهی بحسب قومٍ دون قوم والوحشیّة هی المشتملة علی ترکیب یتنفر الطبع عنه وهی فی مقابلة العذبةِفالغریبة یجوز ان یکون عذبة فلایحسن تفسیره بالوحشیّة بل الوحشیة قید زائد لفصاحة المفرد وان ارید بالوحشیة غیر ماذکرنافلانسلم ان الغرابة بذلك المعنی تخل بالفصاحة لانّا نقول هذاایضا اصطلاح مذکور فی کتبهم حیث قالواالوحشی منسوبٌ الی الوحشی الذی یسکن القفار ثم استعیرت للالفاظ التی لم یونس استعمالها۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ غرابت جیسا کہ اہل بلاغت کی کتب سے مفہوم ہوتی ہے کہ کلمہ کا غیر مشہورۃ الاستعمال ہونا ہے اور یہ معتاد (مشہور) کے مقابلے میں آتا ہے اور یہ ایک قوم کے اعتبار سے ہے نہ کہ دوسری قوم کے اعتبار سے اور وحشیت کہتے ہیں کہ کلمہ کا مشتمل ہونا ایسی ترکیب پر جس سے طبیعت نفرت کرے اور یہ میٹھے کے مقابلے میں ہوتا ہے۔تو غرابت جائز ہے کہ میٹھی ہو لہذا اس کی تفسیر وحشیت کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے بلکہ وحشیت فصاحت کے لئے ایک زائد قید ہے اور اگر وحشیت سے مراد اس معنی کے علاوہ کوئی اور معنی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس معنی کے ساتھ وہ فصاحت میں مخل ہوتی ہے؟

کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی اصطلاح اہل بلاغت کی کتابوں میں مذکور ہے جہاں انہوں نے کہا کہ وحشی منسوب ہے اس خطرناک درندے کی طرف جو خالی و بیابان مقام پر رہتا ہو پھر اس کو استعارۃ ان الفاظ کے لئے لے لیا گیا جن کا استعمال مانوس نہ ہو۔

وضاحت: یہاں سے شارح کی غرض علامہ خلخالی کے اس اعتراض کو نقل کرنا ہے جو انہوں نے مصنف پر وارد کیا ہے۔

سوال: غرابت کی تفسیر کرنا کلمہ وحشیہ کے ساتھ تین وجوہات کی بنا پر درست نہیں ہے:

(۱) **پہلی وجہ** تو یہ ہے کہ غرابت عام ہے کیونکہ میٹھے کلمات اور غیر میٹھے کلمات دونوں کو شامل ہے اور وحشیت خاص ہے کیونکہ وہ صرف غیر میٹھے کلمات میں منحصر ہے اور عام کی تفسیر خاص کے ساتھ کرنا جائز نہیں ہے۔جامعیت کے معدوم ہونے کی وجہ سے۔اس وجہ کی طرف اشارہ اپنے قول فالغرابت یجوزان یکون عذوبۃ سے کیا ہے۔اور وحشیت فقط غیر عذوبۃ ہوتا ہے۔

(۲) **دوسری وجہ** یہ ہے کہ غرابت کا مفہوم وحشیت کے مفہوم کے مخالف ہے کیونکہ غرابت کہتے ہیں کلمہ کا غیر مشہور الاستعمال ہونا اور وحشیت کہتے ہیں کلمہ کا ایسی ترکیب پر مشتمل ہونا جس سے طبیعت نفرت کرے۔لہذا اگر غرابت کی تفسیر کلمہ وحشیت سے کریں گے تو مبائن کی تفسر مبائن سے ہوگی جو کہ جائز نہیں ہے۔

(۳) **تیسری وجہ** یہ ہے کہ غرابت اختلافی ہے کیونکہ ایک کلمہ ایک قوم کے نزدیک غیر مشہور الاستعمال ہوتا ہے اور دوسری

قوم کے نزدیک وہ مشہور الاستعمال ہوتا ہے پہلی قوم کے نزدیک وہ غریب ہوگا جب کہ دوسری قوم کے نزدیک وہ غریب نہیں ہوگا۔جبکہ وحشیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ اس میں سب کا تفاق ہے لہذا اس سے ایک اختلافی کی تفسیر اتفاقی سے کرنی لازم آرہی ہے۔ جوکہ درست نہیں ہے۔اس طرف اپنے قول ہی بحسب قوم دون قوم سے اشارہ کیا ہے۔

قوله:ان ارید بالوحشیة غیر ماذ کرنا۔

یہاں سے معترض پر ایک اعتراض ہو رہا تھا اس کا جواب دیا ہے کہ ہم وحشیت کی تفسیر غیر ظاہر الدلالۃ اعلی المعنی سے کرتے ہیں۔نہ کہ ان الفاظ سے جن سے آپ نے کی ہے۔تو اس کا جواب دیا کہ اگر میرے معنی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد ہے تو میں تسلیم ہی نہیں کرتا کہ اس معنی کے اعتبار سے یہ غرابت فصاحت میں مخل ہوتی ہے۔

جواب:لانقول ۔

شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم دوسری مشتق کو مراد لیتے ہیں کہ وحشیت کا معنی وہ نہیں ہے جو معترض نے ذکر کیا ہے بلکہ اس کا معنی غیر ظاہر الدلالہ ہوتا ہے اور وحشیت کا یہ معنی غیر ظاہر الدلالہ ہونا ایسی اصطلاح ہے جو کہ اہل بلاغت کی کتب میں مذکور ہے اور اس مذکور پر دلیل یہ ہے کہ اہل لغت کہتے ہیں وحشی منسوب ہے وحش کی طرف پھر اس کو ان الفاظ کے لیے مجازا اور استعارہ لے لیے گیا جو غیر مانوسۃ الاستعمال ہوتے ہیں۔اور جو غیر مانوسۃ الاستعمال ہوتے ہیں وہ غیر ظاہر الدلالہ ہوتے ہیں لہذا اس اعتبار سے وحشیت اور غرابت میں مساوات ہے اور یہ تفسیر کرنا درست ہے۔اور وحشی اس معنی کے لحاظ سے غرابت کے نہ تو مباین ہے اور نہ ہی اس سے اخص ہے اور یہ بھی غرابت کی طرح اختلافی ہے اتفاقی نہیں ہے۔

عبارت:والوحشی قسمان غریب حسن غریب قبیح فالغریب الحسن ھو الذی لایعاب استعماله علی العرب لانه لم یکن وحشیّا عندھم وذلك مثل شرنبث واشمخرت واقمطرّ وھی فی النظم احسن منھا فی النثر ومنه غریب القرآن والحدیث والغریب القبیح یعاب استعماله مطلقا ویسمی الوحش الغلیظ وھو ان یکون مع کونه غریب الاستعمال ثقیلا علی السَّمع کریھا علی الذوق ویسمّی المتوعرا یضا وذلك مثل جحیش للفرید واطلخم الامر وجفخت وامثال ذلك وقولنا غیر ظاھرۃ المعنی ولامانوسة الاستعمال تفسیر للوحشیة فمنع کونه مخلا بالفصاحة المتداولة فیما بینھم ظاھر الفساد وان اردت بالفصاحة معنی اُخر وزعمت ان شیئا من التنافروالغرابة والمخالفة لایخل بھا فلامشاحة۔

ترجمہ:اور وحشی کی دو اقسام ہیں غریب حسن اور غریب قبیح ۔غریب حسن وہ ہے جس کا استعمال اھل عرب کے نزدیک عیب نہیں مانا جاتا ہے کیونکہ وہ ان کے نزدیک وحشی ہی نہیں ہے ۔اور یہ شرنبث ،اشمخرت اور اقمطر کی مثل ہے اور یہ تینوں الفاظ نثر میں استعمال کرنے سے نظم میں استعمال کرنا زیادہ احسن ہیں ۔اور اسی قسم سے غریب القرآن اور غریب الحدیث کے الفاظ ہیں اور غریب قبیح وہ جس کا مطلقا استعمال عیب شمار کیا جاتا ہے ۔اور اس کا نام وحشی غلیظ رکھا جاتا ہے ۔اور وہ یہ ہے کہ کلمہ غریب استعمال ہونے کے ساتھ سمع پر بھاری ہو اور ذوق پر مکروہ ہو اور اس کو متوعر کا نام بھی دیا جاتا ہے ۔اور جحیش کی مثل ہے جو یکتہ فی الرائے کے لیے بولا جاتا ہے ۔اور اطلخم (بلند)الامر اور جفخت (تکبر کرنا) کی مثل ہیں اور جوان کی مثل الفاظ ہیں اور ہمارا قول غیر ظاہرۃ المعنی اور ولا مانوسۃ الاستعمال وحشیت کی تفسیر ہیں لہذا معترض کا اس معنی کے ساتھ وحشیت کو اس فصاحت کے جو کہ اہل بلاغت کے درمیان رائج ہے مخل نہ ماننا ظاہر الفساد ہے اور اگر تمہاری فصاحت سے مراد کوئی اور معنی ہے اور تمہارا گمان ہے کہ تنافر ،غرابت اور مخالفت میں سے کوئی شئی اس معنی میں مخل نہیں ہے تو اس سے کوئی تکرار نہیں ہے ۔

وضاحت:والوحشی قسمان۔

شارح کی پہلی غرض تو یہ ہے کہ جواب میں دو دعوے تھے پہلا یہ کہ وحشی سے مراد اس کے علاوہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے اور دوسرا دعوی یہ تھا کہ غرابت کا اطلاق اس کے علاوہ پر بھی ہوتا ہے ۔جو ہم نے ذکر کیا ہے ۔پہلے دعوی کو ثابت کیا اپنے قول بحیث قالوا۔سے اور دوسرے دعوی کی دلیل اپنے قول الوحشی سے بیان کی اور شارح کی دوسری غرض وحشی کی تقسیم بیان کرنا ہے کہ اس کی دو اقسام ہیں غریب حسن اور غریب قبیح ۔تیسری غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے ۔

سوال:غرابت جب مخل بالفصاحت ہے تو اس سے قرآن اور حدیث کا غیر فصیح ہونا لازم آیا اور یہ لازم باطل ہے لہذا ملزوم بھی باطل ہوگا ؟

جواب:غرابت کی دو اقسام ہیں ۔غرابت حسن اور غرابت قبیحہ اور غرابت کی تفسیر میں وحشی سے مراد غرابت قبیحہ ہے نہ کہ مطلق وحشی اور غریب القرآن اور حدیث کا تعلق غریب حسن سے ہے جو کہ مخل بالفصاحت سے خارج نہیں ہوں گے ۔

شارح کی چوتھی غرض وحشی کا تیسرا معنی بھی بتانا ہے وحشی کے تین معانی ہیں:

پہلا معنی جس کو معترض نے ذکر کیا۔(ھی المستملة علی ترکیب یتنفر الطبع منه)

دوسرا معنی: جس کو مجیب نے ذکر کیا ہے۔(ھی غیر ظاھرة الدلالة علی المعنی)

تیسرا معنی: جس کو شارح نے ذکر کیا ہے۔(ھی مایعاب استعماله مطلقا عند العرب وغیر العرب)

سوال: کہ یہاں لفظ وحشی میں مقام تو ضمیر کا تھا کہ ضمیر کو ذکر کیا جاتا تو شارح نے ضمیر کی جگہ اسم ظاہر الوحشی کو ذکر کیوں کیا ہے؟

جواب: اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو رکھنے کی وجہ یہ ہے تا کہ مذکورہ اعتراض سے بچا جائے کیونکہ ضمیر ذکر کرنے کی صورت میں یہ اعتراض ہونا تھا کہ یہ ضمیر اس لفظ وحشی کی طرف راجع ہے جو کہ بمعنی غرابۃ قبیحہ کے ہے تو اس صورت میں تقسیم الشئی الی نفسہٖ (غریب قبیح) اور الی غیرہ (غریب حسن) لازم آنا تھا لہذا اسم ظاہر کو ذکر کیا تا کہ مقسم یہاں مطلقا لفظ وحشی ہو جائے مذکورہ اعتراض وارد نہ ہو۔

قوله: قولنا غیر ظاھر ة المعنی۔

یہ جواب دیا گیا معترض کے سوال کا شق ثانی کو اختیار کر کے جو معترض نے کہا تھا کہ اگر وحشیت سے مراد اس معنی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد ہے۔ جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وہ فصاحت کے مخل ہے۔ تو اس کے جواب میں پہلے شارح نے تمہیدی بات ذکر کی تھی۔ کہ ہم اس تمہارے معنی کے علاوہ دوسرا معنی مراد لیتے ہیں۔ اور یہ ہے غیر ظاہرۃ الدلالۃ ولا مانوسۃ الاستعمال اور یہ بات مخفی نہیں ہے۔ کہ یہ معنی فصاحۃ متداوالہ میں مخل ہے اور وحشی کے اس معنی کو فصاحت مفسرہ کے مخل ہونے کو منع کرنا یہ ظاہر الفساد ہے۔

نوٹ: شارح تفتازانی کا یہ کلام قلب پر مبنی ہے کیونکہ اس قول قولنا کو اس کے قول الوحشی قسمان الخ سے مقدم ہونا چاہیے تھا۔

قوله:ان اردت بالفصاحت۔

یہاں سے شارح یہ بات کر رہے ہیں کہ اے معترض اگر تمہارے قول (فلانسلم ان الغرابة بذالك المعنی تخلُّ بالفصاحة) میں کوئی فصاحت کا اور معنی مراد ہے معنی مشہورہ کے علاوہ تو اس میں کوئی بخل کی بات نہیں ہے۔ کیونکہ آپ نے فصاحت کے معنی میں ایک اپنی اصطلاح بنائی ہے۔ جو کہ اصطلاح مشہور کے علاوہ ہے لہذا اصطلاح میں کوئی بخل نہیں کیا جاتا ہے۔ اور المشاحۃ شح سے ماخوذ ہے اور شح کا معنی ہے بخل کما قال الله تعالی (**واحضرت الانفس الشح**)

عبارت:والمخالفة ان تکون الکلمة علی خلاف القانون المستنبط من تتبّع لغةِ العرب اعنی مفردات الفاظھم الموضوعة او ما ھو فی حکمھا کوجوب الاعلال فی نحو قام والادغام فی نحو مدّ وغیر ذلك ممایشتمل علیه علم التصریف واما نحو ابیٰ یأبیٰ وعور واستحوذ وقطط شعرہ وأل وماء وماأشبه ذلك من الشوٓاذِ الثابتة فی اللغة فلیست من المخالفة فی شیٍ لانھا کذلك ثبتت عن الواضع فھی فی حکم المستثناة فکأنه قال القیاس کذا وکذا آلّا فی ھذہِ الصّور بل المخالفة مالایکون علی وفق ماثبت عن الواضع نحو الاجلل بفكّ الادغام فی قوله الحمد لله العلی الاجلل والقیاس الاجل۔

ترجمہ:اور مخالفت یہ ہے کہ کلمہ کا اس قانون کے خلاف پر ہونا جس کا لغت عرب کی تتبع سے استنباط کیا گیا ہو میری مراد ان کے الفاظ مفردات سے یا جو ان کے حکم میں ہو جیسے قام کی مثل میں اعلال کا واجب ہونا اور مد میں ادغام کا واجب ہونا اور اس کے علاوہ وہ قوانین جن پر علم صرف مشتمل ہے۔اور بہر حال ابی یابی ،عوز،استحوذ ، قطط شعرہ ،ال ماءٌ اور اس کے مشابہ کلمات یہ شاذ ہیں جو کہ لغت میں ثابت ہیں ان میں کوئی مخالفت نہیں ہے۔کیونکہ یہ واضع سے اسی طرح ثابت ہیں پس یہ مستثنیٰ کے حکم میں ہیں۔گویا کہ یوں کہا قانون اس اس طرح ہے۔مگر ان صورتوں میں نہیں بلکہ مخالفت یہ ہے کہ وہ اس طریقے پر نہ ہو جو واضع سے ثابت ہے جیسے شاعر کے قول الحمد للہ العلی الاجل میں ادغام کے بغیر لفظ الاجلل ہے اور قیاس الاجلل ہے۔

وضاحت قوله المخالفة

ماتن نے اختصار کے پیش نظر مخالفت کی تعریف ترک کر دی اور مثال پر اکتفا کیا ہے جبکہ شارح نے اس کی تعریف کو ذکر کیا ہے تا کہ مکمل وضاحت ہو جائے۔

سوال:تعریف مذکور ضعف تالیف پر صادق آتی ہے تو ماتن نے مخالفت کو فصاحت مفرد کے مخلات میں اور ضعف تالیف کو فصاحت کلام کے مخلات میں کیوں ذکر کیا ہے۔

جواب:شارح نے اس کا جواب اعتماد مفردات الفاظھم سے دیا کہ ضعف تالیف کلام میں ہوتی ہے نہ کہ مفردات میں اس لیے ان میں فرق کر کے علیحدہ علیحدہ ذکر کیا۔اور جو مفردات موضوعہ کے حکم میں ہو جیسے کہ اسم منسوب کیونکہ ان کے احوال سے بھی صرف میں بحث کی جاتی ہے وہ اگر چہ مفرد نہیں ہیں لیکن یاء نسبتی ہونے میں مفرد کے حکم میں ہیں۔

آگے شارح نے لغت عرب سے بنائے گئے قوانین کو بیان کیا جیسے قام میں اعلال واجب ہے اور مدّ کی مثل میں ادغام واجب ہے اور اس کے علاوہ وہ تمام قوانین جو کہ علم صرف میں موجود ہیں۔

قوله واما نحو ابی یابیٰ۔۔۔الخ

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: کہ قانون مستنبطہ کی مخالفت کہ وجہ سے ان مثالوں ابی یابی ،عو د ،استحوذ،قطط وغیرہ غیر فصیح ہونا چاہیے

حالانکہ کلام عرب میں ان کو غیر فصیح نہیں کہا گیا ہے بلکہ بعض کلمات قرآن مجید میں بھی موجود ہے۔ابیٰ یابیٰ میں مخالفت اس طرح ہے کہ باب فتح یفتح میں قانون یہ ہے کہ اس کا عین، یالام کلمہ حروف حلقی میں سے ہونا چاہیے جبکہ ابیٰ یابیٰ میں عین کلمہ لام کلمہ حروف حلقی میں سے نہیں حالانکہ یہ باب فتح یفتح سے ہے

عـور میں مخالفت قانون اس طرح کہ قانون یہ ہے واوٗ متحرک ماقبل مفتوح کو الف سے بدل دینا واجب ہے اور جو کہ یہاں پر معدوم ہے اسی طرح استحوذ میں بھی یہ مخالفت ہے۔

قـطـط شـعـره میں اس طرح مخالفت ہے کہ قانون یہ ہے کہ جب دو ھم جنس الفاظ جمع ہو جائیں تو پہلے کو ساکن کر کے ایک کو دوسرے مین ادغام کرنا واجب ہے جو کہ یہاں پر معدوم ہے۔

ال اور ماءٌ میں مخالفت یہ ہے کہ یہاں ھا کو ھمزہ سے تبدیل کیا گیا ہے جو کہ کلام عرب میں قانون نہیں ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ ان میں مخالفت نام کی کوئی شئی نہیں ہے۔کیونکہ ان کا تعلق شاذ ہے اور یہ واضع سے ایسے ہی ثابت ہیں اور مخالفت اس میں ہوتی ہے جو واضع کی وضع کے خلاف پر ہو۔

نحو الاجلل۔

شارح نے مخالفت کی مثال کی وضاحت کی ہے کہ پورا شعر مثال نہیں ہے بلکہ لفظ الاجلل مخالفت کی مثال ہے کیونکہ قاعدے کے مطابق اس کو ادغام کے ساتھ الاجل ہونا چاہیے تھا۔

پورا شعر اس طرح ہے۔(انت مليك ربا فاقيل ☆الحمد لله العلي الاجلل)

فائدہ: شاذ کی تین اقسام ہیں:

(۱) **پہلی قسم** وہ ہے کہ قیاس کے مخالف ہو لیکن استعمال کے مخالف نہ ہو۔

(۲) **دوسری قسم** وہ ہے کہ استعمال کے مخالف ہو لیکن قیاس کے مخالف نہ ہو اور یہ دونوں اقسام فصحاء کے نزدیک مقبول ہیں۔

(۳) **تیسری قسم** وہ ہے کہ قیاس اور استعمال دونوں کے مخالف ہو اور یہ فصحاء کے نزدیک مردود ہے۔

عبارت:قیل فصاحۃ المفرد خلوصہ مما ذکر ومن الکراھۃ فی السّمع بان یتبرأالسّمع من سماعہ کما یتبرّأمن سماع الاصوات المنکرۃ فان اللفظ من قبیل الاصوات والاصوات منھا ماتستلذ النفس سماعہ ومنھا ماتستکرھہ نحو الجر شّیٔ فی قول ابی الطّیب فی مدح سیف الدّولۃ ابی الحسن علی: مبارک الاسم اغرّاللقب ☆کریم الجرشّیٔ ای النفس شریف النسب۔ فالاسم مبارک لموافقۃ اسمہ امیرالمؤمنین علی بن طالب رضی اللہ تعالی عنہ واللقب مشھور بین النّاس والاغرمن الخیل الابیض الجبھۃ ثمّ استعیرت لکل واضح معروف۔

ترجمہ۔کہا گیا کہ فصاحت مفرد کے لیے مذکورہ چیزوں سے خالی ہونے کے ساتھ کراہت فی السمع سے بھی خالی ہواور کراہت فی السمع یہ ہے کہ قوت سماعت اس کے سننے سے براءت چاہیے ہے جس طرح کہ وہ ناپسندیدہ آوازوں کے سننے سے براءت چاہتی ہے کیونکہ لفظ اصوات کے قبیلے سے ہےاور بعض آوازیں ایسی ہوتی ہیں جن سے قوت سماعت لذت حاصل کرتی ہے۔اور بعض آوازیں ایسی ہوتی ہیں جن کوقوت سماعت ناپسند کرتی ہے جیسے لفظ جرشّیٔ جو کہ ابوطیب کے قول میں ہے جو اس نے سیف الدولہ ابوالحسن علی کی مدح میں کہا۔(مبارک الاسم اغر القب ☆کریم الجرشئی شریف النسب)نام اس لیے مبارک ہے کیونکہ وہ امیر المؤمنین علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے نام کے موافق ہےاور لقب لوگوں کے درمیان مشہور ہےاور اغراس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کی پیشانی میں سفیدی ہو پھراس کو ہر واضح مشہور کے لیے مستعار لے لیا گیا ہو۔

وضاحت قولہ: قیل۔ صاحب قیل کی غرض ماتن پراعتراض کرنا ہےاور ماتن کی غرض معترض پر اپنے قول فیہ نظر سے اعتراض کرنا ہےاوراس کے اعتراض کا جواب دینا ہے۔معترض کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مخلات فصاحت تین نہیں ہیں بلکہ چار ہیں تین تو وہ جو ماتن نے ذکر کیےاور چوتھا کراہت فی السمع سے خالی ہونا ہےلیکن ماتن نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔

قولہ:مما ذکر۔

شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ومن الکراھۃ میں واؤ عاطفہ ہےاور معطوف علیہ ماذُکِرَ ہےاس پر سوال ھوا کہ فصاحۃ المفرد خلوصہ کو کیوں ذکر کیا گیا ہے۔تو اس کا جواب یہ ہےاس کے ذکر کرنے میں عطف کے قاعدہ کی طرف اشارہ ہےاوروہ یہ کہ جو معطوف علیہ سے پہلے ہو وہ معطوف میں بھی ہوتا ہے۔

قولہ: فان اللفظ من قبیل الاصوات۔

شارح کی غرض اس عبارت سے دلیل قائم کرنا ہے اس بات پر کہ بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں جن سے کان لذت حاصل کرتے ہیں اور بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں جن کو کان ناپسند کرتے ہیں جس طرح کہ آوازیں ہوتی ہیں کہ بعض آوازیں بہت اچھی لگتی ہیں اور بعض آوازیں ناپسندیدہ ہوتی ہیں کیونکہ الفاظ کا تعلق اصوات کے قبیلے سے ہے۔

سوال: کہ الفاظ تو وہ ہے جس میں مخارج پر مطلقاً اعتماد کیا جاتا ہے وہ لفظ ہو یا غیر لفظ ہواور یہ اس لفظ سے عام ہے جس کی تفسیر مایتلفظ بہ الانسان سے کی جاتی ہےاور عام کی تقسیم خاص کی تقسیم کو مستلزم نہیں ہے۔

جواب: شارح کی غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ عام کا مقتضی خاص نہیں ہوتا ہے اور وہ خاص کے مخالف نہیں ہے کیونکہ عام کی تقسیم خاص کی تقسیم کو مستلزم ہے۔

عبارت:وفیه نظر لانها داخلة تحت الغرابة المفسّرة بالوحشیة لظهور انّ الجرشیّ اما من قبیل تکاکاتم وافرنقعوا اوالجیش واطلخم وقد ذکر ھھنا وجوہ اخر الاول انها ان ادّت الی الثقل فقد دخلت تحت التنافر والا فلا تخل بالفصاحة الثانی ان ماذکرہ ھذاالقائل فی بیان ھذا الشرط ان اللفظ من قبیل الاصوات فاسد لان اللفظ لیس بصوات بل کیفیة له کما عرفت فی موضعه وضعف ھذین الوجھین ظاھر الثالث ان الکراھة فی السمع راجعة الی النغم فکم من لفظٍ فصیحٍ یستکرہ فی السمع اذا ادّی بنغمٍ غیر متناسبة وصوت منکر وکم من لفظٍ غیرفصیحٍ یستلذاذاادّی بنغم متناسبة وصوتٍ طیّب ولیس بشئی للقطع باستکراہ الجرشی دون النفس سواء ادّی بصوتٍ حسن او غیرہ وکذا جفخت وملع وفخرت وعلم الرابع ان مثل ذلك واقع فی التنزیل کلفظ ضیزیٰ ودُسُرٍسونحو ذلك وفیه ایضا بحث لانه قدیعرض لاسباب الاخلال بالفصاحة مایمنع السّببیّة فیصیر اللفظ فصیحا فان مفردات الالفاظ یتفاوت باختلاف المقامات کماسیجیء فی الخاتمة ولفظ ضیزی و دسر کذالك۔

ترجمہ: اوراس میں نظر ہے کیونکہ یہ اس غرابت کے تحت داخل ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے۔اس بات کے ظاہر ہونے کی وجہ سے کہ جرشّیٰ یا تو تکا کاتم وافرنقعوا کے قبیلے سے ہے یا جحیش اور اطلخم کے قبیلے سے ہےاور بے شک یہاں پر کچھ دوسری وجوہات کو بھی ذکر کیا گیا ہے:

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ کراھت فی السمع اگر ثقل کی طرف لے جاتی ہیں تو یہ تنافر کے تحت داخل ہے ورنہ یہ فصاحت میں مخل نہیں ہوگیں۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ جس کو اس قائل نے اس شرط کے بیان میں ذکر کیا کہ لفظ اصوات کے قبیلے سے ہے یہ فاسد ہے کیونکہ لفظ صوت نہیں بلکہ اس کے لیے ایک کیفیت ہے جیسا کہ اس کو اپنے مقام میں پہچانا جائے گا اور ان دونوں وجوہات کا ضعیف ہونا ظاہر ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ کراھت فی السمع آواز کی طرف لوٹتی ہے کیونکہ بہت سے فصیح الفاظ سماعت کو ناپسند لگتے ہیں جب ان کو غیر مناسب اور بری آواز سے ادا کیا جائے اور بہت سے غیر فصیح الفاظ سے کان لذت حاصل کرتے ہیں جب انکو مناسب اوراچھی آواز سے ادا کیا جائے۔

اور یہ وجہ کچھ نہیں ہے کیونکہ لفظ جرشیٔ قطعی طور پر ناپسندیدہ ہے نہ کہ لفظ نفس برابر ہے کہ اس کو اچھی آواز سے ادا کیا گیا ہو یا بری آواز سے ادا کیا جائے اوراسی طرح لفظ جفخت ،ملح ،فخرت اور علم ہے۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ ان کی مثل تو قرآن پاک میں بھی الفاظ واقع ہیں جیسے لفظ ضیزی اور دسر اوراس کی مثل۔

اس صورت میں بھی بحث ہے کیونکہ فصاحت میں مخل ہونے والے اسباب کو بعض دفع ایسی چیزیں لاحق ہو جاتی ہیں جو اس سببیت کو روک دیتی ہیں تو لفظ فصیح ہو جاتا ہے۔کیونکہ مفرد الفاظ مقامات کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں جیسا کہ عنقریب اس

کی بحث خاتمہ میں آئے گی اور لفظ ضیزی اور دسرا اسی طرح ہیں۔

وضاحت قولہ:فیہ نظر۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے صاحب قیل کے قول پر نقص اجمالی وارد کرنا ہے کیونکہ متون کی بناء اختصار پر ہوتی ہے۔
آگے شارح نے اس نقض کی تفصیل کو بیان کیا ہے کہ کراہت فی السمع سے خلوص علیحدہ سے ضروری نہیں ہے۔کیونکہ یہ اس غرابت کے تحت داخل ہے۔جس کی تفسیر وحشیت سے کی گئی ہے لہذا جب غرابت سے خلوص ہو چکا تو اس سے بھی خلوص ہو چکا دوبارہ اس سے خلوص ضروری نہیں ہے کیونکہ یا تو یہ عدم ظہور المعنی اور عدم انس الاستعمال پر مشتمل ہے تو اس کا تعلق تکا کاتم وافرنقعوا کے قبیلے سے ہو جائے گا یا یہ مشتمل ہوگا اس کے ساتھ ساتھ غرابت پر بھی تو اس کا تعلق جحیش اور اطلخم کے قبیلے سے ہو جائے گا۔

قولہ : وقد ذکر ھھنا وجوہٌ آخر۔

شارح کی غرض اس عبارت سے نظر کی تفصیل میں جو دوسرے توجیہین نے توجیھات بیان کی ہیں ان کو بیان کر کے ان پر ردوارد کرنا ہے۔

(۱) ان توجیہات میں پہلی توجیح یہ ہے کہ فصاحت فی المفرد کے لیے کراہت فی السمع سے خالی ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ کراہت فی السمع اگر ثقل کی طرف لیکر جاتی ہے مطلب یہ کہ کراہت فی السمع ثقل سے پیدا ہوتی ہے تو یہ تنافر میں داخل ہے۔اور جب تنافر سے پہلے خلوص ہو چکا تو اب دوبارہ سے کراہت فی السمع سے خلوص ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ تو اس کے تحت بھی داخل ہے۔اور اگر ثقل کی طرف نہیں لے کر جاتی تو یہ فصاحت کے مخل نہیں ہوگی لہذا اس سے خلوص بھی ضروری نہ ہوا۔

(۱) دوسری توجیہ: اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ صاحب توجیہ اس قیل کے استدلال کو فاسد کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ کو صوت کے قبیلے سے بنانا فاسد ہے کیونکہ یہ اس بات پر مبنی ہے کہ لفظ اور صوت میں اتحاد ہو حالانکہ دونوں میں اتحاد نہیں ہے۔کیونکہ لفظ عین صوت نہیں ہے۔بلکہ صوت کے لیے کیفیت ہے لہذا کراہت اور عدم کراہت صفات صوت میں سے ہوا تو یہ فصاحت میں مخل بھی نہیں ہوگا کیونکہ فصاحت صفات لفظ میں سے ہے اور مخل بالشئی اس شئی میں پائی جاتی ہے اور کراہت فصاحت لفظ میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ صفت صوت ہے لہذا کراہت فی السمع سے خلوص بھی ضروری نہ ہوا۔

قولہ: ضعف ھذین الوجھین ظاھر۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ان دونوں توجیھات کا رد کرنا ہے جو نظر کی تفصیل میں ذکر کی گئی ہیں۔

پہلی توجیہ کا رد یہ ہے کہ کراہت فی السمع ثقل سے پیدا نہیں ہوتی اگر تم کہو کہ اس صورت میں تو یہ غیر مخل بالفصاحت ہوگی تو ہم کہیں گے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ غیر مخل ہوگی بلکہ یہ مخل ہوگی کیونکہ عدم ثقل عدم خلل بالفصاحت کو واجب نہیں کرتا کیونکہ جائز ہے کہ یہ خلل کسی دوسرے امر کی وجہ سے ہو بایں طور پر کہ فصحاء نے جس طرح مکروہ فی الطبع الفاظ سے احتراز کیا ہے اسی طرح انہوں نے مکروہ فی السمع الفاظ سے بھی احتراز کیا ہے۔

دوسری توجیہ کے رد کا حاصل یہ ہے کہ شارح نے یہ نہیں کہا کہ لفظ وہ صوت ہی ہے بلکہ انہوں نے کہا کہ لفظ صوت کے قبیلے سے ہے تو ان کے کلام سے یہ کہاں لازم آرہا ہے کہ وہ صوت ہی ہے حتی کہ اس پر تمہارا اعتراض لازم آئے۔

قولہ: الثالث ان الکراھۃ

یہاں سے شارح موجہین کی طرف سے تیسری توجیہ کو ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ فصاحت فی المفرد کے لیے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی کوئی حاجت نہیں ہے کیونکہ یہ مخل بالفصاحت ہی نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو مخل بالفصاحۃ مانیں تو لفظ فصیح کا غیر فصیح ہونا اور غیر فصیح کا فصیح ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے جب لازم باطل ہوا تو ملزوم بھی باطل ہوا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ کراہت فی السمع اور عدم کراہت یہ آواز کی طرف لوٹتی ہے تو اگر لفظ فصیح کو بری اور ناپسندیدہ آواز سے ادا کیا جائے تو وہ غیر فصیح ہو جائے گا تو تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہوگی کیونکہ لفظ فصیح اس سے خارج ہو گیا ہے اور اگر لفظ غیر فصیح کو اچھی آواز سے ادا کیا جائے تو وہ فصیح ہو جائے گا تو تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی کیونکہ لفظ غیر فصیح اس میں داخل ہو گیا ہے اور یہ باطل ہے جو باطل پر مشتمل ہو وہ خود باطل ہوتا ہے۔

قولہ:ولیس بشئی۔

شارح کی اس عبارت سے غرض مذکورہ توجیہ ثالث کا رد کرنا مقصود ہے حاصل رد یہ ہے کہ کراہت فی السمع یا عدم کراہت فی السمع اچھی یا بری آواز کی طرف نہیں لوٹتی ہے کیونکہ ہم جرشی کو اچھی آواز یا بری آواز سے بولیں یہ مکروہ ہی ہوگا۔ جبکہ اس کے برخلاف لفظ نفس کو اچھی یا بری آواز سے بولیں تو یہ پسندیدہ ہی ہوگا۔ لہذا یہ توجیہ بیان کرنا بلکہ غلط ہے۔ اسی طرح لفظ جفخت اور ملح ہے کہ یہ ہر حال میں مکروہ فی السمع ہے اور اس کے برخلاف فخرت اور علم یہ ہر حال میں پسندیدہ ہیں اچھی آواز سے بولیں یا بری آواز سے بولیں۔

قولہ:الرابع ان مثل ذالك وقع في التنزيل۔

شارح کی غرض یہاں سے نظر کی چوتھی توجیہ بیان کر کے اس کا رد کرنا ہے۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ کراہت فی السمع سے خلوص کی حاجت نہیں ہے کیونکہ یہ مخل بالفصاحت نہیں ہے کیونکہ یہ تو قرآن پاک میں بھی واقع ہے اگر اس کو مخل بالفصاحت مانیں تو قرآن کا غیر فصیح کلمات پر مشتمل ہونا لازم آئے گا جیسے کہ ضیزی، دسر وغیرہ۔ کیونکہ یہ بھی مکروہ فی السمع رکھتے ہیں۔ لہذا اگر یہ کراہت فی السمع مخل بالفصاحت ہو تو ان کلمات کا غیر فصیح ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ باطل ہے کیونکہ قرآن پاک کا کلمات غیر فصیحہ پر مشتمل ہونا لازم آئے گا جو کہ اس بات کی طرف لے کر جائے گا کہ جہل یا عجز کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کی جائے اور اللہ تعالی اس سے بلند و برتر ہے۔

قولہ: فیہ ایضا بحث۔

یہاں سے شارح اس توجیہ رابع کا رد کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ضیزی اور دسر مکروہ فی السمع

ہے اور کراہت مخل بالفصاحت بھی ہے تو تم مذکورہ اعتراض پیش کرو گے تو ہم اس کے جواب میں یہ کہیں گے کہ کبھی مخل بالفصاحت اسباب کو ایسی اشیاء عارض ہو جاتی ہیں جسکی وجہ سے سبب منتفی ہو جاتا ہے اور لفظ فصیح ہو جاتا ہے اور یہاں بھی لفظ ضیزی اور دسر کو ایسے امر عارض ہوتے ہیں جو کہ خلل کے سبب کو مانع ہیں اور وہ یہ کہ لفظ ضیزی اس صورت کے آخر میں آیا ہے جس سورت کی آخری آیات میں الف مقصورہ آیا ہے تو اس سورت میں سابق اور لاحق کے ساتھ سجع کی موافقت ہے تو اس موافقت کے سبب لفظ ضیزی مخل بالفصاحت کے سبب سے خارج ہو گیا ہے۔ اسی طرح لفظ دسر اس صورت کے آخر میں آیا ہے جس کی آخری آیات میں راء ہے تو سابق ولاحق کے ساتھ سجع میں موافقت کی وجہ یہ مخل بالفصاحت کے سبب سے خارج ہو گیا ہے۔

عبارت:والفصاحة فی الکلام خلوصه من ضعف التالیف وتنافر الکلمات والتعقید مع فصاحتها حال من الضمیر فی خلوصه ای خلوصه مما ذکر مع فصاحة کلماته واحترز به عن نحو زید اجلل وشعره مستشزر وانفه مسرج ولایجوز ان یکون حالا من الکلمات الغیر الفصیحة متنافرة کانت ام لا فصیحاً لانه صادق علیه انه خالص من تنافر الکلمات حال کونها فصیحة فافهم۔

ترجمہ: فصاحت فی الکلام یہ ہے کہ کلام کا ضعف تالیف ،تنافر کلمات اور تعقید سے خالی ہونا اس حال میں کہ وہ تمام کلمات فصیح ہوں۔مع فصاحتھا خلوصہ کی ہ ضمیر سے حال ہے یعنی کلام کا کلمات کے فصیح ہونے کے ساتھ مذکورہ چیزوں سے خالی ہونا اور اس قید سے زید اجلل ،شعرہ مستشزر ،انفہ مسرج کی مثل سے احتراز کیا گیا ہے اور اس کا تنافر کلمات سے حال بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں وہ کلام جو کہ کلمات غیر فصیحہ پر مشتمل ہو برابر ہو کہ وہ متنافر ہوں یا نہ ہوں۔اس کا فصیح ہونا لازم آئے گا کیونکہ اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ وہ فصیح ہونے کے ساتھ تنافر کلمات سے خالی ہے پس تو اس کو سمجھ لے۔

وضاحت:قولہ۔والفصاحة فی الکلام۔

ماتن علیہ الرحمۃ جب فصاحت مفرد کی تعریف اور اس کے مخلات سے فارغ ہوئے تو فصاحت کلام کی تعریف میں شروع ہوئے اور فصاحت کلام کو فصاحت متکلم پر اس لیے مقدم کیا کیونکہ فصاحت کلام موقوف علیہ ہے اور فصاحت متکلم موقوف ہے اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے۔

قولہ:مع فصاحتھا حال۔

شارح کی غرض یہاں سے ماتن کے کلام کی ترکیب نحوی کو بیان کرنا ہے اور مع فصاحتھا کا کلام سے کیا تعلق ہے اس کو بیان کرنا ہے تاکہ اعراب بھی متعین ہوجائے کیونکہ جار مجرور جب کلام میں واقع ہوتا ہے تو اس کا کوئی نہ کوئی اعراب ہوتا ہے تو شارح نے کہا کہ یہ حال ہونے کی بنا پر منصوب ہے۔

قولہ:من الضمیر فی خلوصه۔

شارح کی غرض یہاں سے ذوالحال کو متعین کرنا ہے اور یہ عبارت بعض لوگوں کے موقف کے رد کے لیے بطور تمہید بھی ہے اور اس سے محترز عنہ کو متعین کرنا بھی مقصود ہے کیونکہ جب وہ حال ہے اور حال ذوالحال کے عامل کے لیے قید ہوتا ہے اور قید کبھی اتفاقی ہوتی ہے اور کبھی احترازی ہوتی ہے تو شارح نے کہا کہ یہ قید احترازی ہے اور اس کے ذریعے زید اجلل ،شعرہ مستشزر اور انفہ مسرج جیسی مثالوں سے اعتراض کیا گیا ہے کیونکہ زید اجلل ایسا جملہ ہے جس میں ضعف تالیف تنافر کلمات اور تعقید اگرچہ نہیں ہے لیکن قید مع فصاحتھا اس مین منتفی ہے کیونکہ کلمہ اجلل قیاس کے مخالف ہے لہذا یہ فصیح نہیں ہے یہی حال شعرہ مستشزر اور انفہ مسرج کا ہے۔

قولہ :ولایجوز ان یکون حالا۔

شارح کی غرض یہاں سے بعض لوگوں کے موقف کو بیان کر کے ان کا رد کرنا ہے بعض لوگوں کا یہ موقف ہے کہ مع فصاحتھا اس کلمات سے حال ہے جو کہ فی تنافر الکلمات میں موجود ہے تو ان کے نزدیک الکلمات ذوالحال ہے اور تنافر اس کا عامل جبکہ مع فصاحتھا حال ہے۔

حاصل رد یہ ہے کہ اگر مع فصاحتھا کو تنافر کلمات کے کلمات سے حال بناتے ہیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ کلام جو کلمات غیر فصیحہ پر مشتمل ہو اس کا فصیح ہونا لازم آئے گا لیکن یہ لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا لازم تو اس لیے باطل ہے کیونکہ فصاحت کلمات فصاحت کلام میں شرط ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب شرط کا انتفاء ہو جائے تو مشروط بھی منتفی ہو جاتا ہے لہذا وہ کلام کیسے فصیح ہو سکتا ہے۔

اور یہ ملازمہ اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ جب مع فصاحتھا کلمات سے حال ہے اور حال عامل ذوالحال کے لیے قید ہوتا ہے اور عامل ذوالحال میں تنافر ہے اور خلوص عبارت ہے خلوت سے اور خلو نفی کے معنی میں ہے اور نفی جب مقید کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو وہ فقط قید کی طرف لوٹتی ہے اور مقید اپنے حال پر باقی رہتا ہے تو اس تقدیر پر معنی یہ بنے گا کہ فصاحت کلام عبارت ہے کہ کلام تنافر پر مشتمل ہو اور فصاحت کلمات سے خالی ہو اور عکس مقصود ہے یا وہ نفی مقید اور قید دونوں کی طرف راجع ہوتی ہے تو اس صورت میں معنی یہ آئے گا کہ فصاحت کلام عبارت ہے کہ وہ تنافر اور فصاحت کلمات سے خالی ہو لہذا یہ بھی مقصود کے خلاف ہے لہذا ملازمہ بھی باطل ہوا۔

قولہ:فافھم۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مع فصاحتھا کو کلمات سے حال بنانے کی صورت میں خلاف مقصود لازم آتا ہے کیونکہ نفی جب قید پر داخل ہوتی ہے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں:

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ نفی جب مقید بالقید پر داخل ہوتی ہے تو وہ فقط قید کی طرف راجع ہوتی ہے اس کی مثال جیسے ماجاء نی القوم اجمعون تو یہاں نفی قید اجمعون کی طرف راجع ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ نفی مقید اور قید دونوں کی طرف راجع ہو جیسے ماللظلمین من حمیم و لا شفیع یطاع تو نفی شفیع اور یطاع دونوں کی طرف راجع ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ نفی صرف مقید کی طرف راجع ہو اس کی مثال جیسے ولم یضروا علی مافعلوا وھم یعلمون تو نفی یہاں افراد کی طرف لوٹ رہی ہے نہ اس علم کی طرف جو قید ہے۔تو جب یہ تین صورتیں ہیں تو خلاف مقصود پہلی دو صورتیں میں لازم آتا ہے اور تیسری صورت میں خلاف مقصود لازم نہیں آتا ہے اور وہی مراد لے لیا جائے۔

اس کا **جواب** یہ ہے کہ جب نفی مقید بالقید پر داخل ہوتی ہے تو متبادر الی الفہم یہی ہے کہ وہ یا تو فقط قید کی طرف لوٹتی ہے یا

مقید بالقید کی دونوں کی طرف راجع ہوتی ہے اور فقط مقید کی طرف راجع ہونا یہ غیر متبادر الی الفہم ہے اور الفاظ کو متبادر الی الفہم معانی پر محمول کرنا زیادہ اولی ہے بنسبت انکو غیر متبادر الی الفہم پر محمول کیا جائے۔اور یہ تعریف کا مقام ہے اور تعریف میں الفاظ کو متبادر الی الفہم معانی پر ہی محمول کیا جاتا ہے۔

اس عبارت میں مع فصاحتھا کی دوسری ترکیب کی طرف بھی اشارہ ہوسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مع فصاحتھا خلوص مصدر سے مفعول ہو موصوف کے حذف کے ساتھ تو تقدیری عبارت یوں ہوگی خلوصہ خلوصاً کائنا مع فصاحتھا تو اس تقدیر پر کوئی اعتراض سرے سے وارد ہی نہیں ہوگا۔

عبارت:فالضعف ان يكون اجزاء الكلام على خلاف القانون النحوى المشتهر فيما بين معظمِ اصحابه حتى يمتنع عند الجمهور كالاضمار قبل الذكر لفظا ومعنى نحو ضربه غلامه زيدا فانه غيرفصيح وان كان مثل هذهِ الصّور اعنى مااتصل بالفاعل ضمير المفعول به مما اجازه الاخفش وتبعه ابن جنى لشدة اقتضاء الفعل للمفعول كالفاعل واستشهد بقوله جزى ربه عنى عدِى بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل وقوله لما عصى اصحابه مصعبا ادّى اليه الكيل صاعا بصاع وردّ بان الضمير للمصدر المدلول عليه بالفعل اى ربّ الجزاء واصحاب العصيان كقوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتّقوى اى العدل واما قوله جزى بنوه اباالغيلان عن كبر وحسن فعال كما يجزى سنمار وقوله الا ليت شعرى هل يلومنّ قومه زهيرا على ما جّ من كل جانب فشاذ لايقاس عليه

ترجمہ:ضعف تالیف یہ ہے کہ کلام کے اجزاء کا اس قانون نحوی کے خلاف پر مرکب ہونا جو کہ نحو کے بڑے بڑے اصحاب کے درمیان مشہور ہوحتی کہ وہ جمہور کے نزدیک ممتنع ہو جیسے کہ اضمار قبل ذکر لفظاً اور معنی جیسے ضرب غلامہ زیدا پس یہ غیر فصیح ہے اگر چہ یہ اس صورت کے مثل ہے میری مراد مفعول بہ کی ضمیر کا فاعل کے ساتھ متصل ہونا یہ اس میں سے ہے جس کو اخفش نحوی نے جائز قرار دیا ہے اور ابن جنی نے اس کی اتباع کی ہے کیونکہ فعل مفعول کا شدت سے مقتضی ہوتا ہے جس طرح وہ فاعل کا مقتضی ہوتا ہے۔اور اس نے شاعر کے اس قول سے استشھاد کیا ہے(جزى ربه عنى عدى بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل)اور شاعر کے اس قول سے(لما عصى اصحابه مصعباًادى اليه الكيل صاعابصاعٍ)اور اس کا رد کیا گیا کہ ضمیر اس مصدر کیلیے ہے جس پر فعل کے ذریعے دلالت کی جارہی ہے یعنی رب الجزاء اور اصحاب العصیان جیسا کہ اللہ کے اس قول میں ہے اعدلواھواقرب للتقوی۔یعنی عدل۔اور بہرحال شاعر کا یہ قول جزى بنوه ابالغليلا ن عن كبر وحسن فعل كما يجزى سنمار۔اور شاعر کا یہ قول الاليت شعرى هل بلومن قومه ز هيرا على ماجر من كل جانب یہ شاذ ہے ان پر قیاس نہ کیا جائے۔

وضاحت:قولہ۔فالضعف الخ۔۔۔

معرف کی وضاحت معرف کے اجزاء سے ہوتی ہے لہذا یہاں سے شارح ہر جزء کی وضاحت کریں گے لیکن کسی شیٔ کی وضاحت کبھی مثال سے ہوتی ہے اور کبھی تعریف سے ہوتی ہے اور جب متون کی بناء اختصار پر ہے تو ماتن نے صرف مثال پر اکتفاء کیا اور شارح کا منصب یہ ہوتا ہے کہ ماتن کی ترک کی ہوئی باتوں کو بیان کرنا لہذا شارح نے یہاں ضعف تالیف کی تعریف حقیقی کو بیان کیا ہے۔

قوله: المشتهر فيما بين معظم اصحابه۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔

سوال:یہ ہے کہ ضعف تالیف کی تعریف اس قول ان یکون تالیف اجزاء الکلام علی خلاف القانون سے کرنا درست نہیں

ہے کیونکہ جب وہ قانون نحوی کے مخالف ہوگا تو فاسد ہوگا ضعف نہیں ھوگا کیونکہ ضعف اس کے جواز کو مستلزم ہے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ قانون نحوی سے مراد مطلق قانون نہیں ہے بلکہ مشہور قانون نحوی ہے اور جو قانون مشہور کے خلاف ہو وہ ضعف ہوتا ہے فاسد نہیں ہوتا ہے۔

قولہ: کالاضمار قبل الذکر۔

یہاں سے شارح کی غرض قانون نحوی مشہور کی مخالفت کی مثال دینا ہے اضمار قبل الذکر لفظا تو ظاہر ہے کیسے ضرب غلامہ زیدا۔ اضمار بعد الذکر لفظا جیسے جاء نی زید وھورا کب، اور اضمار بعد الذکر معنی کی مثال اعدلوا ھواقرب للتقوی اور اضمار بعد ذکر المرجع حکما جیسے ضمیر شان اور قصہ میں ہوتا ہے اور اضمار بعد الذکر رتبۃ جیسے ضرب غلامہ زید وغیرہ۔

قولہ :اعنی مااتصل بالفاعل۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اضمار قبل الذکر کو صرف اخفش اور ابن جنی نے جائز قرار دیا ہے بلکہ بالاتفاق جائز ہے جیسا کہ تنازع فعلین کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں جس میں فعل اول فاعل کا تقاضا کرے اور ثانی مفعول کا تقاضا کرے اور آپ فعل ثانی کو عامل بنادیں اور اول فعل میں ضمیر نکال لیں یہ بھی اضمار قبل الذکر لفظا ،معنی اور حکما ہے لیکن یہ بالاتفاق جائز ہے۔

جواب: ہماری یہاں اس صورت سے مطلق اضمار قبل الذکر نہیں ہے بلکہ وہ صورت مراد ہے جس میں مفعول مؤخر کی ضمیر فاعل مقدم سے ملی ہوئی ہو اور اس میں شک نہیں ہے کہ اخفش اور ابن جنی نے صرف اس صورت کو جائز قرار دیا ہے اس کے علاوہ کسی اور نے جائز قرار نہیں دیا ہے۔

قولہ:لشدۃ اقتضاء الفعل۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اخفش اور ابن جنی کی طرف سے دلیل قائم کرنا ہے ان کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اضمار قبل الذکر فاعل میں تو بالاتفاق جائز ہے کیونکہ فعل شدت سے فاعل کا تقاضا کرتا ہے اسی طرح مفعول میں بھی اضمار قبل الذکر جائز ہے کیونکہ فعل مفعول بہ کا بھی شدت سے تقاضا کرتا ہے کیونکہ فعل متعدی جس طرح فاعل کا تقاضا کرتا ہے اسی طرح مفعول کا بھی تقاضا کرتا ہے لہذا اضمار قبل الذکر فاعل میں جائز قرار دینا اور مفعول مین جائز قرار نہ دینا یہ ترجیح بلا مرجع ہے۔

ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ فاعل میں اضمار قبل الذکر اس وجہ سے جائز نہیں قرار دیا کہ فعل فاعل کا شدت سے تقاضا کرتا ہے حتی کہ تمہارا اعتراض وارد ہو بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ فاعل فعل کا جزء ہوتا ہے کیونکہ فعل ،حدث ،نسبت الی الزمان اور نست الی الفاعل پر دلالت کرتا ہے تو فاعل فعل کی جزء کا ایک کنارہ ہے لہذا وہ فعل جز ہوا جب فعل اس سے قبل مذکور ہوا تو گویا کہ

فاعل بھی مذکور ہو چکا کیونکہ فعل کل کی مثل ہے۔اور کل کا ذکر جزء کے ذکر کو مستلزم ہے لہذا فاعل مین اس وجہ سے اضمار قبل الذکر کو جائز قرار دیا ہے جبکہ مفعول فعل کا مدلول نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ فعل کا مذکور ہونا مفعول کا مذکور تسلیم کرلیا جائے اور اس کی طرف ضمیر کا لوٹانا درست ہو جائے لہذا اخفش اور ابن جنی کا استدلال مندفع ہو گیا۔

قولہ: واستشهد بقوله جزى ربه عدى بن حاتم۔

شارح کی غرض اس شعر سے اخفش اور ابن جنی کے استدلال کو نقل کرنا ہے۔ان کے استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ اس صورت میں جس میں مفعول بہ کی ضمیر فاعل کے ساتھ ملی ہوئی ہو تو اس وقت اضمار قبل الذکر جائز ہوتا ہے۔جیسا کہ اس شعر میں واقع ہوا ہے کیونکہ جزی فعل ہے اور رب فاعل ہے اور جو اس کے ساتھ متصل ضمیر ہے وہ عدی کی طرف کی لوٹ رہی ہے جو کہ مفعول بہ ہے اگر اس صورت میں اضمار قبل الذکر جائز نہ ہوتا تو شاعر اس کو استعمال نہ کرتا تو جب شاعر نے اس کو استعمال کیا تو معلوم ہوا کہ یہ جائز ہے اس شعر کا شان ورود یہ ہے کہ جب عدی بن حاتم نے شاعر پر ظلم کیا تو شاعر نے غم کی وجہ سے یہ شعر کہا تھا۔

قولہ:ولماعصى اصحابه مصعبگ۔

یہاں سے شارح کی غرض اخفش اور ابن جنی کا دوسرا استدلال ذکر کرنا ہے حاصل استدلال یہ ہے کہ اس صورت میں اضمار قبل الذکر جائز ہے جیسا کہ اس شعر میں شاعر نے استعمال کیا ہے کیونکہ عصیٰ فعل ہے اور اصحابہ فاعل ہے اور اس کے ساتھ متصل ضمیر مصعب کی طرف راجع ہے جو کہ مفعول بہ ہے۔اگر یہ جائز نہ ہوتا تو شاعر اس کو استعمال نہ کرتا اس شعر کا شان ورود یہ ہے کہ عراق میں ایک حاکم تھا مصعب نے اس کو قتل کر دیا اور اس کی حکومت پر قبضہ کر لیا مالک بن مروان شام سے لشکر لیکر مصعب پر حملہ آور ہوا تو مصعب کا لشکر بھاگ گیا اور اس کو اکیلا چھوڑ دیا مالک بن مروان نے اس پر غلبہ حاصل کر کے اس کو قتل کر دیا تو اس پر شاعر نے یہ شعر کہا تھا۔

قولہ:ورد بان الضمير للمصدر۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ان **دونوں استدلالوں کا جواب** دینا ہے پہلے کے **جواب** کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ربہ کی ضمیر متصل عدی کی طرف راجع ہے بلکہ وہ اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر فعل جزی دلالت کر رہا ہے اور وہ مصدر جزاء ہے لہذا تمہارا استدلال مکمل نہیں ہے۔

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اصحابہ کی ضمیر متصل مصعب کی طرف راجع ہے بلکہ یہ اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر فعل عصی دلالت کر رہا ہے اور وہ مصدر عصیان ہے لہذا تمہارا استدلال مکمل نہیں ہے۔

قولہ:اما قوله جزى بنوه ابالغيلان الخ۔۔۔

شارح کی غرض ایک اور استدلال کا رد کرنا ہے۔استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اضمار قبل الذکر اس صورت میں جائز ہے

جس میں مفعول بہ مؤخر کی ضمیر فاعل مقدم سے ملی ہو جیسا کہ ان دو اشعار میں استعمال ہوا بہر حال پہلے شعر میں تو اس طرح کہ جزی فعل ہے اور بنوہ فاعل ہے اور اس کے ساتھ ضمیر متصل ابا الغلیلان کی طرف راجع ہے جو کہ مفعول بہ ہے اگر یہ صورت جائز نہ ہوتی تو شاعر اس کو استعمال نہ کرتا اسی طرح دوسرے شعر میں یلو منّ فعل ہے اور قومہ فاعل ہے اور اس کے ساتھ ضمیر متصل زھیر کی طرف راجع ہے جو کہ مفعول بہ ہے تو معلوم ہوا کہ اس صورت میں اضمار قبل الذکر جائز ہے۔

قوله:فشاذ لایقاس علیه۔

شارح کی غرض یہاں سے ان دونوں استدلالات کو رد کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اضمار قبل الذکر ان دونوں شعروں میں شاذ ہے۔لہذا کسی دوسری شئی کو ان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے اور شاذ کا معنی یہ ہے کہ قاعدہ کا اس سے استنباط نہیں ہوتا ہے حتی کہ اس کے ذریعے کسی قاعدے پر اعتراض کیا جا سکے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ کیا وجہ ہے شارح نے ان دونوں کا جواب شاذ کہہ کر دیا ہے جبکہ سابقہ مذکورہ جواب بھی ان میں جاری ہوسکتا تھا اور اس طرح کہ بنوہ کی ضمیر ابا الغلیلان کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ وہ اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر فعل جزی دلالت کر رہا ہے۔اور ثانی شعر میں بھی یہ جواب دیا جاسکتا تھا کہ قومہ کی ضمیر اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر یلومن فعل دلالت کر رہا ہے۔اور وہ مصدر لوم ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس کا جواب شاذ لایقاس علیہ کہہ کر جواب دیا۔اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ شارح کی غرض پہلے شعر سے بنوہ کی ابا الغیلان کے ساتھ قباحت کی زیادتی کو یہاں بیان کرنا تھا جو کہ اس صورت میں حاصل ہوسکتا تھا کہ ضمیر کو ابا الغیلان کی طرف لوٹایا جاتا اور دوسرے شعر میں شاعر کی غرض زھیر پر اس کی قوم کو ابھارنا تھا اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوسکتا ہے جبکہ ضمیر کو زہیر کی طرف لوٹایا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ شارح نے شذوذ والا جواب اختیار کیا ہے اور سابقہ جواب کو اختیار نہیں کیا ہے۔

عبارت ۔والتنافر ان تکون الکلمات ثقیلة علی اللسان فمنه ماهو متناہٍ فی الثقل ولیس قرب قبر حرب اسم رجل قبر صدرہ وقبر حرب بمکان قفر ای خال من الماء والکلأومنه مادون ذلك مثل قوله ای قول ابی تمام کریم متی امدحه امدحُه والوریٰ معی الوری مبتدأ خبرہ معی والواو للحال واذا مالمته لمته وحدی ای لایشارکنی احد فی ملامته لانه انما یستحق المدح دون الملامة وفی استعمال اذا والفعل الماضی ھھنا اعتبار لطیف وھو ایھام ثبوت الدّعوی کأنه تحقق منه اللوم فلم یشارکه احد لکن مقابلة المدح باللوم دون الذّم او الھجاءِ عابه الصاحب۔

ترجمہ:اور تنافر یہ ہے کہ کلمات کا زبان پر جاری ہونا اس کی ایک قسم تو وہ ہے جو بھاری پن میں انتہا کو پہنچی ہوتی ہو جیسے اس کا قول لیس قرب قبر حرب قبر۔حرب کی قبر کے قریب کوئی قبر نہیں ہے حرب ایک شخص کا نام ہے اس کا پہلا مصرعہ ہے اور حرب کی قبر خالی مکان میں ہے قفر اس مکان کو کہتے ہیں جہاں پانی اور گھاس وغیرہ نہ ہو۔اور اس کی دوسری قسم وہ ہے جس میں ثقل کم ہوتا ہے جیسا کہ ابی تمام کا قول ہے وہ ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں ساری مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور الوری مبتداء ہے اور اس کی خبر معی ہے ۔اور واؤ حالیہ ہے اور جب میں اس کی ملامت کرتا ہوں تو اکیلا ہی ملامت کرتا ہوں یعنی کوئی شخص بھی اس کی ملامت میں میرے ساتھ شریک نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مدح ہی کا مستحق ہے نہ کہ ملامت کا مستحق ہے اور اذا اور فعل ماضی کے استعمال کرنے مین ایک باریک اعتبار ہے اور وہ یہ ہے ثبوت دعوی کا وہم ڈالنا گویا کہ اس کی جانب سے ملامت ہو چکی ہے لیکن کوئی بھی اس کے ساتھ شریک نہیں ہوا۔لیکن مدح کا مقابلہ لوم سے کیا جاتا ہے نہ کہ ذم یا ھجو سے صاحب نے اس پر عیب لگایا ہے۔

وضاحت:قوله والتنافر۔

یہاں سے ماتن علیہ الرحمۃ نے دوسرے جزء کو بیان کیا ہے اور تنافر کی وضاحت دو مثالوں سے کی اور اس کی تعریف حقیقی بیان نہیں کی اختصار کے پیش نظر۔لہذا شارح نے اپنے منصب کا خیال کرتے ہوئے تنافر کی تعریف حقیقی کو بیان کیا ہے آگے شارح نے تنافر کی دو اقسام بیان کی ہیں۔

قوله:فمنه ماھو متناھی۔

یہاں سے شارح تنافر کی پہلی قسم کو بیان کر رہے ہیں پہلی قسم وہ ہے کہ جو ثقل میں انتہاء کو پہنچا ہوا ہو اس کی مثال یہ شعر ہے۔(لیس قرب قبر حرب قبر☆ قبر حرب بمکان قفر)اس شعر کا شان ورود یہ ہے کہ حرب بن امیر اور مرداس اسلمی بازار عکاظ کی طرف گئے اور جب وہاں سے فارغ ہوئے اور واپس آنے لگے تو دونوں ایک ایسے مقام پر پہنچے جہاں کثرت سے درخت تھے اور وہ زمین زراعت کے قابل تھی ۔ان دونوں نے ان جھاڑیوں کو جلا دیا تا کہ زمین کو صاف کر کے اس پر زراعت کی فصل کی جاس کے لیکن وہ جنات کا مسکن تھا تو بعض جنات اس مقام سے سانپوں کی صورت میں بھاگنے لگے اور بعض آگ میں

جل گئے تو بعض جنوں نے اس زور سے چیخیں ماریں کہ یہ دونوں مرگئے پھر جب ان کے گھر والے ان کو ڈھونڈتے ہوئے یہاں آئے تو ایک جن نے یہ شعر کہا تھا۔

قوله:ومنه مادون ذلك۔

یہاں سے شارح تنافر کی دوسری قسم کو بیان کررہے ہیں کہ جو ثقل میں انتہاء کو نہ پہنچا ہوا ہو۔اس شعر کا شان ورود یہ ہے کہ یہ شعر ابوتمام کا ہے جو کہ اس نے ابومغیث موسی بن ابراہیم کی مدح میں ایک قصیدہ لکھا تھا جب ایک جماعت نے ان پر تہمت لگائی کہ ابوتمام نے ابومغیث کی مذمت بیان کی ہے تو ابوتمام نے اس تہمت سے براءت کے لیے یہ قصیدہ لکھا جس کا یہ ایک شعر ہے۔

شارح کا قول الواؤ حال ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے اور امدحہٗ شرط ہے اور ثانی امدحہ جزاء ہے اور شرط اور جزء کے درمیان مغایرت شرط ہے لیکن یہاں پر یہ مغایرت نہیں پائی جارہی ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ والوری معی میں واؤ حالیہ ہے اور الوری امدحہ ثانی کی ضمیر سے حال بن رہا ہے اور حال ذوالحال کے عامل کے لیے قید ہوتا ہے اور ذوالحال میں عامل امدحہ ثانی ہے تو اس صورت میں امدحہ ثانی مقید ہوا اور اول امدحہ مطلق ہوا اور مطلق اور مقید میں مغایرت ظاہر ہے۔

قوله: فی استعمال اذا والفعل الماضی۔

شارح کی غرض یہاں سے **علامہ زوزنی کا رد** کرنا ہے علامہ زوزنی کہتے ہیں کہ (اذا) یقین کے لیے آتا ہے اور اس کا استعمال اس مقام مدح میں مناسب نہیں ہے کیونکہ لوم کی تحقیق ممدوح کے لیے مناسب نہیں ہے بلکہ یہ مقام تو لفظ (اِن) کا ہے جو کہ شک اور تردد کے لیے آتا ہے۔

تو شارح نے اس کا رد کیا کہ اذا اور فعل ماضی کے استعمال کرنے میں ایک لطیف نکتہ ہے اور وہ ثبوت دعوی کا وہم ڈالنا ہے گویا کہ اس کی طرف سے ملامت ثابت ہوچکی ہے لیکن کوئی بھی شخص اس کے ساتھ شریک نہ ہوا تو اس میں زیادہ مدح موجود ہے کیونکہ جب اس کی جانب ملامت ثابت ہوچکی اور کوئی بھی شریک نہیں ہوا تو اس سے معلوم ہوا کہ ممدوح بلند مرتبہ والا ہے کہ وہ صرف مدح ہی کا مستحق ہے نہ کہ ملامت کا۔

قوله: لکن مقابلة المدح دون الذم۔

شارح کی غرض یہاں سے شعر میں پائے جانے والے ایک نقصان کو بیان کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ مدح کا مقابلہ لوم سے کرنا یہ عربی محاورات کے خلاف ہے کیونکہ عربی محاورات میں مدح کا مقابلہ ذم اور ھجو سے کہا جاتا ہے اور یہ وہ عیب ہے جس کی نشاندہی صاحب یعنی اسماعیل بن عباد نے کی تھی۔جب اسماعیل کے استاد عمید نے اس سے کیا کہ اس شعر میں کونسی خرابی ہے تو

اسماعیل نے کہا کہ مدح کا مقابلہ لوم سے کیا گیا ہے جو کہ عربی محاورات کے مخالف ہے۔تو عمید نے کہا کہ اس کے علاوہ کوئی اور خرابی بھی ہے تو اسماعیل نے کہا کہ مجھے تو معلوم نہیں ہو رہی ہے تو عمید نے کہا کہ یہاں امدحہ امدحہ کا تکرار ہو رہا ہے حاء اور ھاء کو جمع کرتے ہوئے جس کی وجہ سے یہ شعر حد اعتدال سے خارج ہو چکا ہے۔ یہاں یہ جو کہا گیا کہ مدح کا مقابلہ لوم سے کیا گیا ہے یہ اس شعر میں خرابی ہے تو اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ جب (ان) کے مقام پر اذا کو غرض مذکور کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے تو لوم کو ذم اور ھجو کے مقام پر کیوں نہیں استعمال کیا جا سکتا کسی غرض کی وجہ سے اور وہ غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ممدوح ایسا شخص ہے کہ جس میں ھجو اور ذم متصور ہی نہیں ہو سکتا ہے اور وہ قطعاً اس کا مستحق ہی نہیں ہے اور اس میں مبالغہ بھی ہے رعایت ادب بھی ہے۔

عبارت :قال المصنف فان فی امدحه ثقلا لمابین الحاء والهاءِ من التنافر ولعله ارادانّ فیه شیئا من الثقل والتنافر فاذا انضم الیه امدحه الثانی تضاعف ذلك الثقل وحصل التنافر ولم یردان مجردامدحه غیر فصیح فان مثله واقع فی التنزیل نحو فسبحه والقول باشتمال القران علی کلام غیر فصیح ممالایجتری علیه المؤمنُ صرّح بذلك ابن العمید وهو اوّل من عاب هذا البیت علی ابی تمام حیث قال هذا التکرار فی امدحه امدحه مع الجمع بین الحاءِ الهاءِ وهما من حروف الحلق خارج عن حدالاعتدال نافر کل التّنافرولوقال فان فی تکریر امدحه ثقلا لکان اولی وبین المثالین فرق أخر و هو ان منشاء الثقل فی الاوّل نفسُ اجتماع الکلمات وفی الثانی حروف منها وزعم بعضهم ان من التنافر جمع کلمةٍ مع اخری غیر متناسبةٍلها کجمع سطلٍ مع قندیل ومسجد بالنّسبة الی الحمامی مثلا وهو وهم لانه لایوجب الثقل علی اللسان فهو انما یخل بالبلاغة دون الفصاحة۔

ترجمہ: مصنف نے کہا کہ امدحہ میں کچھ ثقل اور تنافر ہے تو جب دوسرا امدحہ اس کے ساتھ ملا تو یہ ثقل دگنا ہو گیا اور تنافر حاصل ہو گیا اور یہ مراد نہیں ہے کہ محض امدحہ غیر فصیح ہے کیونکہ اس کی مثل تو قرآن پاک میں بھی فسبحہ موجود ہے اور یہ بات کہنا کہ قرآن پاک کلام غیر فصیح پر مشتمل ہے اس کی کوئی مومن جرأت نہیں کر سکتا ہے۔

اور اس تنافر کی صراحت ابن عمید نے کی ہے اور یہی سب سے پہلا ہے جس نے ابو تمام کے اس شعر کے عیب کو بیان کیا جب اس نے کہا کہ یہ تکرار امدحہ امدحہ میں حاء اور ھاء کے جمع کے ساتھ آ رہا ہے اور یہ دونوں حروف حلقی میں سے ہیں جو کہ اس کو حد اعتدال سے خارج کر رہے ہیں اور مکمل تنافر پیدا کر رہے ہیں۔ اور اگر مصنف یوں کہتے کہ امدحہ کے تکرار میں ثقل ہے تو یہ زیادہ بہتر ہوتا۔

اور دونوں مثالوں میں ایک دوسرا فرق ہے اور وہ یہ اول مثال میں ثقل کا منشاء نفس کلمات کا جمع ہونا ہے جبکہ دوسری مثال میں حروف کا جمع ہونا ہے اور بعض لوگوں نے گمان کیا کہ تنافر یہ ہے کہ ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کے ساتھ بغیر مناسبت کے ساتھ جمع ہو جانا ہے جیسے کہ سلل کو قندیل کے ساتھ اور مسجد کو حمامی کی طرف نسبت کرتے ہوئے جمع کر دیا جائے اور یہ ان کا صرف وہم ہے کیونکہ یہ زبان پر ثقل کو ثابت نہیں کرتا ہے تو یہ بلاغت میں تو مخل ہو سکتا ہے لیکن فصاحت میں مخل نہیں ہو سکتا ہے۔

وضاحت:قال المصنف۔

مصنف کی غرض اس قول سے مثال کو ممثل لہ کے ساتھ تطبیق دینا ہے جبکہ شارح کی غرض اس کو نقل کر کے اس پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے اور مصنف کی بات کا درست محمل بیان کرنا ہے۔

سوال: جب ثقل کا سبب محض حاء اور ھاء کا جمع ہو جانا ہے تو اس بناء پر تو قرآن کا کلام غیر فصیح پر مشتمل ہونا لازم آئے گا کیونکہ قرآن پاک میں بھی فسبحہ موجود ہے اور یہ بات کوئی مومن نہیں کہہ سکتا ہے؟

جواب: شارح نے لعلہ اراد سے اس کا جواب دیا کہ یہ سوال اس وقت ہو سکتا ہے اگر مصنف کے کلام کی مراد یہ ہو کہ

حاء اور ھاء کے جمع سے محض ثقل پیدا ہوجاتا ہے جو کہ مخل بالفصاحۃ ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس میں تھوڑا سا ثقل تھا لیکن جب دوسرا امدحہ ملا تو یہ ثقل دگنا ہو گیا جس سے تنافر پیدا ہو گیا جو کہ مخل بالفصاحۃ ہے۔

اور مصنف کی اس مراد کی تائید ابن عمید کی صراحت سے بھی ہوتی ہے ابن عمید نے ہی سب سے پہلے اس عیب کی صراحت کی تھی اور وہ امام الفن ہیں تو جب امام الفن نے اس کی صراحت کر دی ہے تو معلوم ہوا کہ مصنف بھی اس کا قائل ہے کیونکہ امام الفن کی مخالفت کرنا صحیح نہیں ہے۔

قولہ :ولو قال فان فی تکریر امدحہ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے مصنف پر ایک اعتراض کرنا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مصنف کی یہی غرض ہے اپنے کلام سے جو کہ آپ نے بیان کیا ہے تو مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں کہتے فان فی تکریر امدحہ ثقلاً باوجود کہ مصنف نے ایسا نہیں کہا؟ شارح نے اس اعتراض کو اولویت سے شروع کیا کیونکہ اس کا جواب ممکن تھا اور وہ یہ ہے کہ مصنف کا کلام حذف مضاف پر محمول ہے اور تقدیری عبارت یو ںبنے گی فان فی تکریر امدحہ الخ لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔

قولہ:وبین المثالین فرق آخر۔

شارح کی غرض ان دونوں شعروں میں ایک دوسرا فرق بیان کرنا ہے پہلا فرق تو یہ تھا کہ شعر اول ثقل میں انتہاء کو پہنچا ہوا ہے۔اور دوسرے میں ثقل کم ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ شعر اول میں ثقل کا سبب اجتماع کلمات ہے اور ثانی میں اجتماع حروف ہے۔

قولہ:وزعم بعضھم ان من تنافر۔

اس عبارت سے ایک زاعم کی غرض ہے اور دوسری شارح کی غرض ہے

زاعم کی غرض یہ ہے کہ منشاء ثقل کو بیان کرنا ہے۔علامہ خلخالی کہتے ہیں کہ اگر بعض حروف کو بغیر مناسبت کے ایک دوسرے کے ساتھ جمع کر دیا جائے تو اس سے بھی تنافر پیدا ہو جاتا ہے جیسے سلل کو قندیل کے ساتھ اور مسجد کو حمام کے ساتھ جمع کر دیا جائے حالانکہ ان کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

شارح کی غرض اس کو رد کرنا ہے شارح کہتے ہیں کہ یہ منشاء ثقل بیان کرنا محض وھم ہے کیونکہ دو کلموں کا غیر مناسب جمع ہونا زبان پر ثقل کو واجب نہیں کرتا ہے بلکہ یہ بلاغت کے مخل ہوگا کیونکہ بلاغت کہتے ہیں کلام کو مقتضی حال کے مطابق لانا اور یہ اس وقت حاصل ہوگا جب دو کلمات کو مناسب جمع کر دیا جائے لیکن یہ فصاحت کے مخل نہیں ہوسکتا ہے۔

عبارت:والتعقید ای کون الکلام معقدا علی ان المصدر من المبنی للمفعول ان لایکون ای الکلام ظاھر الدّلالة علی المعنی المراد منه لخللٍ واقعٍ امّا فی النّظم بان لایکون ترتیب الالفاظ علی وفق ترتیب المعانی بسبب تقدیم اوتاخیر او حذفٍ اواضمارٍ او غیر ذلك ممایوجب صعوبة فھم المراد وان کان ثابتا فی الکلام جاریاعلی القوانین فانّ سبب التّعقید یجوز ان یّکون اجتماع امور کل منھا شایع الاستعمال فی کلام العرب ویجوز ان یکون التعقید حاصلا ببعضٍ منھا لکنه مع اعتبار الجمیع یکون اشدّ واقوی فذکر ضعف التالیف لایکون مغنیا عن ذکر التعقید اللفظی کماتوھمه بعضھم۔

ترجمہ:اور تعقید یہ ہے کہ کلام کا معقد ہونا اس بناء پر کہ مصدر مبنی للمفعول ہے کہ کلام اپنے معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہ ہو اس خلل کی وجہ سے جو یا تو نظم میں واقع ہے بایں طور پر کہ الفاظ کی ترتیب کے موافق نہ ہو تقدیم یا تاخیر یا حذف یا اضمار یا ان اسباب کے سبب جو معنی کے فہم کو مشکل بناتے ہیں اگر چہ وہ کلام میں ثابت ہو قوانین پر جاری ہو کیونکہ تعقید کا سبب جائز ہے کہ چند ایسے امور کا جمع ہونا ہو جن میں سے ہر ایک کلام عرب میں جائز الاستعمال ہو اور جائز ہے کہ تعقید ان میں سے بعض کے سبب حاصل ہو جائے تمام کے ساتھ وہ شدید اور قوی ہو جائے تو ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر کرنے سے مستغنی نہیں کرتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے اس کا وھم کیا ہے۔

وضاحت:قوله والتعقید۔ای کون الکلام معقداً۔

شارح کی غرض اس عبارت سے دو اعتراضوں کا جواب دینا مقصود ہے۔

سوال اول: یہ ہے کہ تعقید کو فصاحت کلام کے مخلات سے شمار کرنا درست نہیں ہے۔کیونکہ مخل الشئی تو وہ ہوتی ہے جو اس شئی میں پائی جائے۔اور تعقید کلام میں نہیں پائی جاتی کیونکہ یہ متکلم کی صفت ہے اور فصاحت کلام کی صفت ہے؟

سوال ثانی: یہ ہے کہ تعقید کی تعریف لایکون الکلام ظاھر الدلالة علی المعنی المراد سے کرنا درست نہیں ہے کیونکہ دلالت کا ظہور اور خفا صفات کلام میں سے ہے اور تعقید متکلم کی صفات میں سے ہے اور کلام اور متکلم ایک دوسرے کے متبائین ہیں تو یہ تعریف بالمتباین ہوئی جو کہ درست نہیں ہے؟

جواب: شارح نے ان دونوں اعتراضوں کا جواب دیا کہ یہ دونوں اعتراض اس وقت وارد ہو سکتے تھے جب تعقید مصدر مبنی للفاعل ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ مبنی للمفعول ہے لہذا تقدیری عبارت یوں بنے گی کون الکلام معقداًاس معنی سے کلام کی صفت ہے لہذا مذکورہ دونوں سوالات وارد نہیں ہو سکتے ہیں۔

قوله : المعنی المرادمنه۔

شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ غرابت کے بعد تعقید کا ذکر کرنا لغو ہے کیونکہ غرابت سے خلوص تعقید سے خلوص کو مستلزم ہے کیونکہ غرابت

بھی یہ ہے کہ لفظ معنی پر ظاہر الدلالۃ نہ ہو؟

جواب: کہ تعقید کا ذکر لغو نہیں ہے کیونکہ غرابت میں معنی سے مراد لغوی ہے جبکہ تعقید میں معنی سے مراد معنی مرادی ہے لہذا تعقید کا ذکر لغو نہ ہوا۔

قولہ: لخلل۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے تعقید کی تقسیم کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ اس کی دو اقسام ہیں: (۱) تعقید لفظی (۲) تعقید معنوی اور ساتھ ہی ایک وھم کو دور کرنا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ جب تعقید کی تعریف یہی ہے جو ذکر کی گئی تو اس سے متشابہ مشکل اور مجمل کا مخل بالفصاحت ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ بھی اپنے معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہیں ہوتے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ متشابہ، مشکل اور مجمل کا مخلل بالفصاحت ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کا اپنے معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہ ہونا کسی نظم یا انتقال میں خلل کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ ارادہ متکلم کی وجہ سے ہوتا ہے۔

قولہ: واقع۔

شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ماتن کا قول فی النظم اپنے متعلق کے اعتبار سے خلل کی صفت بن رہی ہے اور وہ لفظ واقع ہے۔

سوال: ماتن نے اپنے سابقہ طریقہ کار سے عدول کیوں کیا کیونکہ ان کا طریقہ تو یہ تھا کہ وہ صرف مثال پر اکتفاء کرتے تھے؟

جواب: یہاں ماتن نے ایک ضرورت کی وجہ سے سابقہ طریقہ سے عدول کیا ہے اور وہ ضرورت یہ ہے کہ اگر ماتن مثال پر اکتفا کرتے تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوتا یا تو ایک مثال ذکر کرتے تو مقصود حاصل نہ ہوتا کیونکہ تعقید کی دو اقسام ہیں یہ معلوم نہ ہوتا کہ یہ کس قسم کی مثال ہے۔ اور اگر دو مثالیں ذکر کرتے تو بھی مراد تام نہ ہوتی کیونکہ اس صورت میں معلوم نہیں ہونا تھا کہ کون سی مثال کس قسم کی ہے لہذا اس ضرورت کی وجہ سے سابقہ طریقہ سے عدول کیا ہے۔

قولہ: بسبب تقدیم وتاخیر۔

سوال: یہ ہے کہ تقدیم کے ذکر کے بعد تاخیر کا ذکر لغو ہے کیونکہ ایک شئی کا دوسری پر مقدم ہونا دوسری شئی کے تاخیر کو مستلزم ہے۔

جواب: یہ ہے کہ تقدیم اور تاخیر سے مراد کسی شئی کا دوسری پر مقدم ہونا مراد نہیں ہے بلکہ تقدیم سے مراد ہے شئی کا اپنے محل اصلی سے مقدم ہونا اور اسی طرح تاخیر سے مراد ہے کسی شئی کا اپنے محل اصلی سے مؤخر ہونا لہذا استدراک لازم نہ آیا۔

قولہ: وان کان ثابتا فی الکلام جاریا علی قانون۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنے قول ذکر ضعف التالیف کے لیے تمہید کو بیان کرنا ہے اور دوسری غرض بعض لوگوں کے وھم کا رد کرنا بھی ہے بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ کلام میں تعقید چند ایسے امور سے حاصل ہوتی ہے جن میں سے ہر ایک قانون نحوی کے مخالف ہو۔اور یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ تعقید بسیط ہے جو کہ شدت اور ضعف کو قبول نہیں کرتی ہے تو ان لوگوں کا مدعی دو جزؤں سے مرکب ہے اور ان لوگوں نے جزء اول پر یہ فرع پیش کی کہ ضعف تالیف کا ذکر تعقید کے ذکر سے مستغنی کر دیتا ہے لہذا اس کے بعد تعقید کا ذکر کرنا مستدرک ہے۔اور ان لوگوں نے جزء ثانی پر یہ تفریع پیش کی کہ آنے والے شعر میں مخلات فصاحت کے بیان میں تقدیم مستثنی کو مستثنی منہ پر ذکر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ تقدیم بالاتفاق جائز ہے باوجود یہ کہ اس شعر میں خلل دوسری وجوہات کی وجہ سے آرہا ہے۔

تو شارح نے ان لوگوں کا رد کیا ہے۔شارح نے ان کی جزء اول پر رد اپنے قول فان بسبب التعقید بجزء ان یکون الخ سے کیا ہے۔اور جزء ثانی پر رد اپنے قول مع اعتبار الجمع یکون اشد واقوی سے کیا ہے۔حاصل اعتراض یہ ہے کہ تقدیم مستثنی علی المستثنی منہ کو مخلات فصاحت میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے۔حاصل جواب یہ ہے کہ خلل اگر چہ یہ دوسری وجوہات کی وجہ سے بھی حاصل ہو رہا ہے لیکن تقدیم مستثنی علی المستثنی منہ کی وجہ سے اس تعقید میں شدت اور قوت پیدا ہو گئی ہے۔

قولہ :فذکر ضعف التالیف۔

یہ ماسبق پر تفریع ہے اور شارح کی غرض اس تفریع سے ان بعض لوگوں کی طرف سے وارد شدہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ضعف تالیف کا ذکر تعقید کے ذکر سے مستغنی کر دیتا ہے؟

شارح نے اس کا **جواب** دیا کہ جب یہ بات جائز ہے کہ تعقید کا سبب چند امور ایسے ہو سکتے ہیں جن میں سے ہر ایک کلام عرب میں جائز الاستعمال ہو لہذا تعقید قانون نحوی کی مخالفت سے ہی خاص نہیں ہے۔

عبارت: کقول الفرزدق فی مدح خال هشام بن عبدالملك وهو ابراهیم بن هشام بن اسمعیل المخزومی وما مثله فی الناس الا مملکا ابوا مّه حیّ ابوه یقاربه ای لیس مثله فی الناس حیّ یقاربه ای احد یشبهه فی الفضائل الامملك اعطی الملك والمال اعنی هشام ابو امه ای ابو ام ذلك المملك ابوه ای ابو ابراهیم الممدوح والجملة صفة مملکا ای لایماثله احد الاابن اخته الذی هوهشام ففیه فصل بین المبتدأ والخبر اعنی ابو امه ابوه بالاجنبیّ الذی هو حی وبین الموصوف والصفةُ اعنی حی یقاربه بالاجنبی الذی هو ابوه وتقدیم المستثنی اعنی مملکا عیل المستثنی منه اعنی حی ولهذا انصبه والافالمختار البدل فهذا التقدیم شائع الاستعمال للکنّه اوجب زیادة فی التعقید قیل مثله مبتدأ أوحی خبره وما غیر عاملة علی اللغة التمیمیّة وقیل بالعکس وبطلان العمل لتقدیم الخبر وکلا الوجهین یوجب قلقافی المعنی یظهر بالتامل فی قولنا لیس مماثله فی النّاس حیّا یقاربه او لیس حیّ یقاربه مماثلاً له فی الناس فالصحیح انّ مثله اسم ماوفی الناس خبره وحی یقاربه بدل من مثله ففیه فصل واقع بین البدل والمبدل منه۔

ترجمہ: جیسے کہ ھشام بن عبدالملک کے ماموں کی مدح میں فرزدق کا قول ہے اور ھشام بن عبدالملک کا ماموں ابراھیم بن ھشام بن اسماعیل مخزومی ہے۔وما مثله فی الناس الامملکا + ابو امه حیٌّ ابوه یقاربه ،یعنی اس کی مثل لوگوں میں کوئی زندہ شخص نہیں ہے جو اس کے فضائل میں مشابہ ہومگر وہ بادشاہ جس کو ملک اور مال عطا کیا گیا ہے میری مراد ھشام ہے اس کی ماں کا باپ یعنی اس بادشاہ کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے یعنی ابراھیم ممدوح کا باپ ہے اور جملہ مملکا کی صفت ہے۔یعنی کوئی شخص اس کی ھم مثل نہیں ہے مگر اس کی بہن کا بیٹا جو کہ ھشام ہے اس شعر میں مبتداء اور خبر کے درمیان اجنبی کے ذریعے فاصلہ ہے ۔(ابوامہ ابوہ) یہ مبتداء اور خبر ہے اور اجنبی حیٌّ ہے اور موصوف اور صفت کے درمیان میری مراد (حیٌّ یقاربہ) اجنبی کے ذریعے جو کہ ابوہ ہے اور مستثنی (میری مراد مملکا) کو مستثنی منہ میری مراد حیّ پر مقدم کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے اس کو نصب دیا گیا ہے ورنہ مختار بدل تھا۔یہ تقدیم جائز الاستعمال ہے لیکن اس نے تعقید میں زیادتی کو واجب کردیا ہے کہا گیا کہ مثلہ مبتداء ہے اور حیٌّ خبر ہے اور مابنی تمیم کی لغت پر غیر عاملہ ہے اور کہا گیا کہ اس کا عکس ہے اور عمل کا باطل ہونا خبر کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور یہ دونوں صورتیں معنی میں اضطراب کو واجب کرتی ہیں جو کہ ھمارے اس قول میں ادنی سے غور سے ظاہر ہو جائے گا۔اس کی مثل لوگوں میں زندہ نہیں ہے جو اس کی ھم مثل ہو یا زندہ نہیں ہے جو اس کے مشابہ ہو اس کی ھم مثل ہو لوگوں میں۔پس درست یہ ہے کہ مثلہ ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور حی یقاربہ مثلہ سے بدل ہے تو اس میں بدل اور مبدل منہ کے درمیان فاصلہ ہے۔

وضاحت: قولہ کقول الفرزدق۔یہ تعقید لفظی کی مثال ہے۔

قوله: فی مدح خال۔

شارح کی غرض اس عبارت سے شاعر کی غرض کو بیان کرنا ہے کہ شاعر کی غرض کبھی مدح ہوتی ہے اور کبھی مذمت ہوتی

ہے تو شارح نے بیان کیا کہ شاعر کی غرض مدح بیان کرنا ہے۔

قوله: ای لیس مثله فی الناس۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ شاعر کے قول میں ما نافیہ ہے جو کہ لیس کے معنی میں ہے اور یہ لیس کی طرح اسم اور خبر کا تقاضا کرتا ہے اس کا اسم مرفوع اور خبر منصوب ہوتی ہے اور کلمہ ما یہاں پر مصدریہ یا موصولہ یا موصوف نہیں ہے اور معانی کی ترتیب پر الفاظ کی ترتیب کو بیان کرنا ہے۔

قوله :احد یشبه۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ شاعر کی غرض اس شعر سے ممدوح کی تعریف کرنا ہے اور شاعر کے کلام سے مکمل مدح نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس کے شعر سے معلوم ہو رہا ہے اس کی مثل زندوں میں نہیں ہے لیکن مُردوں میں موجود ہے اور یہ کمال مدح نہیں ہے۔ بلکہ کمال تعریف تو یہ ہے کہ اس کا مثل نہ زندوں میں ہو اور نہ مُردوں میں ہو؟

جواب: شارح نے اس کا جواب احدٌ سے دیا ہے کہ حیٌّ سے مراد احدٌ ہے جو کہ زندوں اور مردوں دونوں کو شامل ہے لہذا کامل مدح حاصل ہوگئی۔

قوله :قیل مثله مبتداء۔

اس عبارت سے ایک صاحب قیل کی غرض ہے جبکہ ایک شارح کی غرض ہے۔

صاحب قیل کی غرض تو اپنی جانب سے اس شعر کی ترکیب بیان کرنا ہے کہ مثلہ مبتداء ہے اور حیٌّ خبر ہے اور کلمہ ما بنی تمیم کی لغت پر ملغی عن العمل ہے۔ اور تقدیری عبارت یوں بنے گی مامثلہ حیٌّ یقاربه فی الناس الامملکا ابوامہ ابوہ ۔ مثلہ مبتداء ہے حیٌّ موصوف ہے یقاربہ صفت ہے اور موصوف ہی الصفت مبتداء کی خبر ہے اور فی الناس مستثنیٰ منہ ہے الاحرف استثناء ہے مملکا موصوف ،ابو مضاف ،ہ ضمیر مضاف الیہ ہے مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر مبتداء ۔ ابو مضاف ،ہ ضمیر مضاف الیہ ،مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر مبتداء کی خبر ہے۔ مبتداء اپنی خبر سے ملکر موصوف کی صفت موصوف اپنی صفت سے ملکر مستثنیٰ ہے مستثنیٰ اپنے مستثنیٰ منہ سے ملکر فی جار کا مجرور جار اپنے مجرور سے ملکر اپنے متعلق کے اعتبار سے جملہ فعلیہ خبریہ ہوا۔

قوله:وقیل بالعکس۔

صاحب قیل کی غرض اس شعر کی ترکیب بیان کرنا ہے اور **شارح کی غرض** اس کو نقل کر کے اس کا رد کرنا ہے۔ حاصل ترکیب یہ ہے کہ مثلہ خبر مقدم ہے اور حیٌّ مبتداء مؤخر ہے اور ما ملغی عن العمل ہے کیونکہ یہ عبارت خلاف ترتیب ہے کیونکہ کلمہ ما لیس کی مشابہت کی وجہ سے عمل کرتا ہے اور جبکہ ضعیف العمل ہے اور یہ خلاف ترتیب عبارت میں عمل نہیں کر سکتا ہے۔

قوله:و کلا الو جهین یوجب قلقل۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ان دونوں قولوں کا رد کرنا ہے کہ یہ دونوں ترکیبیں معنی میں اضطراب کو پیدا کرتی ہیں یعنی خلاف مقصود لازم آتا ہے۔ پہلے قول میں تو اس طرح کہ مقاربت یہاں پر مماثلت کے معنی میں ہے اور کلمہ ما ملغی عن العمل ہے یعنی اسم اور خبر کا تقاضا نہیں کرتا ہے لیکن اس کا معنی مراد ہے اور وہ نفی ہے تو تقدیری عبارت اس طرح ہوگی کہ لیس مماثلہ حیاً مماثلا لہ۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ نفی جب جملہ پر داخل ہوتی ہے تو خبر کی طرف راجع ہوتی ہے تو اس کا معنی یہ بنے گا مماثلہ حیاً لیس مماثلا لہ یعنی اس کا ہم مثل زندہ ہے اس کا ھم مثل نہیں ہے تو اس سے اس لیے مثل بھی ثابت ہو رہا ہے اور مثل کی نفی بھی ہو رہی ہے اور ذاتی سے ذات کی نفی لازم آرہی ہے جو کہ باطل ہے۔

دوسرے قول کے مطابق اس کا معنی بنے گا لیس مثلہ یعنی مماثلہ حیٌّ مماثلہ تو اس صورت میں مماثل کا مماثل سے سلب لازم آرہا ہے اور یہ بعینہ ذات کا ذاتی سے سلب ہے جو کہ باطل ہے کیونکہ نفی جب جملہ پر داخل ہوتی ہے تو وہ خبر کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اور خبر یہاں پر مثلہ مقدم ہے اور جو اس کے بعد ہے وہ مبتداء مؤخر ہے لہذا خلاف مقصود لازم آئے گا۔

قولہ:فالصحیح ان مثلہ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنی طرف سے ترکیب کو بیان کرنا ہے۔ کہ ما نافیہ ہے جو کہ لیس کے معنی میں ہے اور اسم اور خبر کا تقاضا کرتا ہے۔ لہذا مثلہ مضاف اور ہ ضمیر مضاف الیہ ملکر مبدل منہ اور حیٌّ موصوف یقاربہ صفت، موصوف صفت ملکر مستثنی منہ الاحرف استثناء مملکا مستثنی۔ مستثنی منہ اپنے مستثنی سے ملکر بدل، مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر ما کا اسم اور فی الناس اپنے متعلق سے ملکر خبر بنے گی۔ اس بناء پر تقدیری عبارت یوں بنے گی ما مثلہ حیٌّ یقاربہ الا مملکا ابو امہ ابوہ فی الناس۔

یہ تینوں تراکیب اس بات پر مشتمل ہیں کہ اس شعر میں تعقید ہے لیکن اس شعر کی ایک اور ترکیب بھی ہے جس صورت میں اس میں کوئی تعقید نہیں ہوگی اور وہ ترکیب یہ ہے کہ کلمہ ما نافیہ ہے مثل مضاف ہ ضمیر مضاف الیہ۔ مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر ما کا اسم اور فی حرف جار اور الناس مستثنی منہ الاحرف استثناء مملکا موصوف، ابو مضاف امہ مضاف الیہ مبتداء اول حیٌّ مبتداء ثانی ابوہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر مبتداء ثانی کی خبر۔ مبتداء اپنے خبر سے ملکر جملہ ہو کر مبتداء اول کی خبر مبتداء اپنی خبر سے ملکر جملہ ہو کر مملک کی صفت اول یقاربہ صفت ثانی، موصوف اپنی دونوں صفات سے ملکر مستثنی، مستثنی منہ اپنے مستثنی سے ملکر جار کا مجرور جار مجرور ملکر اپنے متعلق سے ملکر خبر ما اپنے اسم اور خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبر یہ ہوا۔

عبارت:واما فی الانتقال ای لایکون ظاهر الدلالة علی المراد لخللٍ فی انتقال الذّھن من المعنی الاوّل المفھوم بحسب اللغة الی الثانی المقصود وذلك الخلل یکون لاِیراد اللوازم البعیدة المفتقرة الی الوسائِط الکثیرة مع خفاء القرائن الدّلالة علی المعنی المقصود کقول الاخر وھو عبّاس بن الاحنف ساطلب بعد الدار عنکم لتقربوا وتسکب ای تصب بالرّفع وھو الرّوایة الصّحیحة المبنی علیھا کلام الشیخ فی دلائل الاعجاز والنصب توھم عینای الدموع لتجمدا جعل سکب الدّموع وھوالبکا ء کنایة عمایلزم فراق الاحبّة من الکآبة ولحزن واصاب لانّہ کثیرا مایجعل دلیلاعلیہ یقال ابکانی واضحکنی ای ساء نی وسرنی شعر ابکانی الدّھر ویار بما اضحکنی الدھر نما یرضی ولکنہ اخطا فی الکنایة عمایوجبہ دوام التّلاقی والوصال من الفرح والسّرور بجمود العین فان الانتقال من جمودالعین الی بخلھا بالدّموع حال ارادة البکاء وھی حالة الحزن علی مفارقة الاحبة لاالی ماقصد ہ الشاعر من السرور الحاصل بملاقاة الاصدقاءِ ومواصلة الاحبة۔

ترجمہ:اور یا انتقال میں یعنی کلام معنی مرادی پر ظاہر الدلالۃ نہیں ہوگا۔اس خلل کی وجہ سے جو معنی اول سے جو لغت کے اعتبار سے سمجھا جارہا ہے معنی ثانی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں واقع ہوگا۔اور یہ خلل ان لوازم بعیدہ کو مراد لینے کی وجہ سے ہوتا ہے جو کثیر واسطوں کے محتاج ہوتے ہیں اس کے ساتھ معنی مقصودی پر دلالت کرنے والے قرینے بھی مخفی ہوتے ہیں جیسے کہ دوسرے کا قول اور وہ عباس بن احنف ہے (میں تم سے گھر کی دوری کو طلب کرتا ہوں تا کہ تم قریب ہو جاؤ+ اور میری آنکھیں آنسو بہاتی ہیں تا کہ وہ خوش ہو جائیں) تسکب کا معنی بہانا ہے اور یہ رفع کے ساتھ اور یہی صحیح روایت ہے جس پر دلائل الاعجاز میں شیخ کے کلام کی بناء ہے اور نصب والی روایت وہم ہے۔شاعر نے سکب دموع جو کہ رونا ہے کو بری حالت اور غم سے کنایہ کیا ہے ۔جو کہ محبوب لوگوں کی جدائی سے لازم آتا ہے۔اور وہ اس کنایہ میں درست ہے کیونکہ بعض دفعہ رونے کو غم پر دلیل بنایا جاتا ہے کہا جاتا ہے اس نے مجھے رلایا اور مجھے ہنسایا یعنی اس نے مجھے غم دیا اور مجھے خوش کیا،شعر = زمانے نے مجھے رلایا اور اے میری قوم زمانے نے مجھے بہت کم ہنسایا ان چیزوں سے جو مجھے بہت کم راضی کرتی ہیں۔لیکن شاعر نے جمود عین سے فرح اور سرور کو کنایہ کرنے میں غلطی کی ہے۔جو کہ دائمی ملاقات اور قرب سے حاصل ہوتے ہیں کیونکہ جمود عین سے انتقال آنسو میں بخل کرنے کی طرف رونے کی حالت میں ہوتا ہے جو کہ محبوب لوگوں کی جدائی پر غم کی حالت ہوتی ہے نہ کہ اس فرح اور سرور کی طرف جو کہ دوستوں کی ملاقات اور محبوب لوگوں کے قرب سے حاصل ہوتا ہے جس کا شاعر نے ارادہ کیا ہے۔

وضاحت قولہ:لایکون ظاھرة الدلالة۔

شارح کی غرض یہاں سے تین باتوں کو بیان کرنا ہے کہ انتقال میں تین چیزیں ضروری ہوتی ہیں:(۱)منتقل (۲)منتقل الیہ(۳) منتقل عنہ۔تو یہاں پر منتقل ذہن ہے اور منتقل عنہ معنی اول جو لغت سے مفہوم ہوتا ہے یعنی معنی لغوی اور منتقل الیہ معنی ثانی مرادی ہے۔

قولہ:ذلك الخلل یکون۔

شارح کی غرض یہاں سے انتقال میں پائے جانے والے خلل کو بیان کرنا ہے۔

قولہ :لایراد اللوازم البعیدہ۔

سوال: شارح کے لیے اولی یہ تھا کہ وہ یوں کہتے لا یراد الملز ومات البعید ہ کیونکہ ماتن کا مذہب کنایہ اور مجاز مین ملزوم سے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے اور جو شارح نے ذکر کیا ہے یہ اس کے خلاف ہے بلکہ یہ تو علامہ سکا کی کا مذہب ہے؟

جواب: یہ اعتراض اس وقت وارد ہوسکتا تھا اگر ایراد بمعنی اتیان ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ ایراد بمعنی قصد ہے تو معنی یہ بنے گا کہ یہ خلل ملزومات سے لوازم کے قصد کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

سوال: لوازم لازم کی جمع ہے اور جمع میں کم از کم تین لوازم بعیدہ کا ہونا ضروری ہے اور دوسری بات یہ کہ وسائط بھی جمع ہے اور اس کا اطلاق بھی تین افراد پر ہوتا ہے۔ اور یہ کثرت کے ساتھ بھی متصف ہے تو کثرت تعدد کے بعد آتی ہے مطلب یہ ہے کہ اگر چھ وسائط ہوں تو تعدد ہوگا نو واسطے ہوں تو کثرت ہوگی تو اس سے معلوم ہوا کہ انتقال میں خلل کے لیے تین لوازم اور نو واسطوں کی ضرورت ہوگی تو یہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ مثال میں ایک لازم ہے جو دو واسطوں کی طرف محتاج ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں دونوں مقامات پر جمع معرف باللام ہے اور جمع جب معرف باللام ہوتی ہے تو اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور وہ اسم جنس کیطرح ہوتی ہے اور اسم جنس کا اطلاق واحد پر بھی جائز ہوتا ہے لہذا لوازم سے مراد ایک لازم ہے اور وسائط سے مراد ایک واسطہ ہے اور کثرت سے مراد جو واحد کے مقابل ہو لہذا عبارت کا حاصل یہ ہوگا کہ انتقال میں خلل کے لیے ایک لازم بعیدہ اور دو واسطے ضروری ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ خلل جس طرح دو واسطوں سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح ایک واسطے اور بغیر واسطے کے بھی حاصل ہوجاتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ خلل کا ایک واسطہ یا بغیر واسطہ کے حاصل ہونا نادر ہے اور نادر الوقوع کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

قولہ:مع خفاء القرائن الدلالۃ شارح کی غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان لوازم بعیدہ کو جو وسائط کے محتاج ہوتے ہیں مراد لینے سے انتقال میں خلل واقع ہوتا ہے بلکہ بسا اوقات لوازم بعیدہ کو کلام میں مراد لینے کے باوجود خلل واقع نہیں ہوجاتا جب کہ مقصود پر دلالت کرنے والے قراین موجود ہوں؟

جواب: شارح نے جواب دیا کہ خلل اس وقت لازم آتا ہے جبکہ معنی مرادی پر دلالت کرنے والے قرائن پوشیدہ ہوں۔

کقول الاخر۔

ماتن کی غرض یہاں سے تعقید معنوی کی مثال کو بیان کرنا ہے اگر یہاں یہ سوال ہو کہ ماتن نے کقول الاخر کیوں کہا کقولہ کیوں نہیں کہا؟ تو ہم کہیں گے کہ اگر ماتن کقولہ کہتے تو اس سے یہ وھم ہوتا کہ "ہ" ضمیر فرزدق کی طرف راجع ہے کیونکہ وہ اس سے پہلے مذکور ہے حالانکہ یہ فرزدق کا شعر نہیں ہے بلکہ عباس بن احنف کا ہے اور ماتن نے نام معلوم ہونے کے باوجود نام کو ذکر نہیں کیا کیونکہ متن کا دارومدار اختصار پر ہوتا ہے۔ اور نام عباس بن احنف لفظ آخر سے طویل ہے اس لیے نام کو ذکر نہیں کیا۔

قولہ:ساطلب بعد الدار عنکم لتقربوا۔

تعقید معنوی کی مثال ہے۔لیکن اس شعر پر یہ **اعتراض** وارد ہوسکتا ہے کہ بعد الدار دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو شاعر کا مطلوب ہوگا یا نہیں ہوگا شاعر کا مطلوب ہے تو اطلب پر سین کو داخل کرنا غیر مستحسن ہے کیونکہ سین استقبال پر دلالت کرتی ہے تو معنی یہ ہوگا کہ بعد الدار فی الحال شاعر کا مطلوب نہیں ہے حالانکہ یہ شاعر کے مقصود کے مخالف ہے اور شاعر کا مطلوب نہیں ہے تو اطلب کی نسبت بعد الدار کی طرف کرنا درست نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ بعد الدار کے لیے دو جہتیں ہیں من وجہ یہ مطلوب ہے اور من وجہ یہ غیر مطلوب ہے کیونکہ ظاہر کے اعتبار سے یہ شاعر کا مطلوب ہے جبکہ حقیقت کے اعتبار سے اس کا مطلوب نہیں ہے تو ظاہر کے اعتبار سے طلب کی نسبت کرنا درست ہے اور حقیقت کے اعتبار سے سین کا دخول درست ہے تا کہ دونوں جہتوں کا لحاظ ہو جائے۔

قوله:بالرفع وهو الرواية الصحيحه۔

شارح کی غرض تسکب کے اعراب کو متعین کرنا ہے اور اس کے مرفوع ہونے پر دلیل کو قائم کرنا ہے اور اس پر دلیل دینا ہے کہ رفع والی روایت بھی درست ہے اور دوسری غرض بعض لوگوں کا رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تسکب منصوب ہے رد کا حاصل یہ ہے کہ نصب کے لیے دو صورتیں ہوں گی۔یا تو اس کا عطف بعد الدار پر ہے تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ سکب دموع شاعر کو حاصل ہے یا حاصل نہیں ہے۔اگر حاصل ہے تو سکب دموع کو طلب کرنا تحصیل حاصل ہے جو کہ باطل ہے یا شاعر کو حاصل نہیں ہے تو شاعر اپنے عشق میں جھوٹا ہے کیونکہ عاشق وہی ہوتا ہے جس کو سکب دموع حاصل ہو۔نصب کی دوسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ اس کا عطف لتقربوا پر ہو تو یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ تقربوا معلول کے مقام پر واقع ہے اور علت کا عطف معلول پر درست نہیں ہوتا۔کیونکہ دونوں آپس میں متضاد ہیں لہذا تسکب منصوب نہیں ہوسکتا ہے۔

قوله :جعل سکب الدموع وهوالبکاء۔

شارح کی غرض مثال کی ممثل لہ کے ساتھ تطبیق کو بیان کرنا ہے اور ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ شاعر نے اپنے کلام میں دو کنایہ استعمال کیے ہیں ان میں سے ایک سکب دموع ہے اور دوسرا التجمد ا میں ہے تو ماتن نے پہلے کنایہ کو چھوڑ کر دوسرے کنایہ کو مثال کے ساتھ خاص کیوں کیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ شاعر پہلے کنایہ میں صحیح ہے اور اس میں تعقید نہیں ہے لہذا یہ تعقید کی مثال نہیں بن سکتی تھی لیکن دوسرے کنایہ میں خطاء پر ہے تو یہ تعقید کی مثال بن سکتی ہے اس وجہ سے ماتن نے دوسرے کنایہ کو مثال کے ساتھ خاص کیا۔

قوله:يقال ابكاني واضحكني۔

یہاں سے شارح کی غرض اس بات پر دلیل قائم کرنا ہے کہ شاعر پہلے کنایہ میں تو درست ہے لیکن دوسرے کنایہ میں خطاء پر ہے لہذا یہ تعقید کی مثال بن جائے گی۔

قوله:فان الانتقال من الجمود۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے اس بات پر دلیل قائم کرنا ہے کہ شاعر دوسرے کنایہ میں خطاء پر ہے لہذا اس میں تعقید ہے۔

عبارت:ولھذا لایصح ان یقال فی الدّعاء لازالت عینك جامدۃ کمایقال لاابکی اللہ عینك ویقال سَنۃ جمادلامطرفیھا وناقۃ جمادلالبن لھا کانھماتبخلان بالمطرواللبن قال الحماسی الا انّ عینالم تجُد یوم واسط علیك بجاری دمعھا لجمود فان قیل استعمل الجمود فی مطلق خلوّ العین من الدمع مجازا من باب استعمال المقید فی المطلق ثم کنی بہ عن المسرۃ لکونہ لازما لھادعاۃ قلنا ھذاانمایکفی لصحۃ الکلام واستقامتہ ولایخرجہ عن التعقید المعنوی لظھور انَّ الذھن لاینتقل الی ھذابسھولۃٍ فالکلام الخالی عن التعقید المعنوی مایکون الانتقال فیہ من معناہ الاوّل الی الثانی ظاھرحتی یخَیّل الی السّامع انہ فھمہ من حاق اللفظ واماالکلام الذی لیس لہ معنی ثانٍفھو بمنزلۃ الساقط عن درجۃ الاعتبار عندالبلغاء کماستعرفہ فی بحث بلاغۃ الکلام۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے دعا میں لا زالت عینک جامدۃ کہنا درست نہیں ہے جیسا کہ لاا بکی اللہ عینک کہنا درست ہے اور سنۃ جماد اس سال کو کہا جا تا ہے جس میں بارش نہ ہو اور ناقۃ جماد اس اونٹی کو کہا جا تا ہے جو دودھ نہ دے گویا کہ یہ دونوں بارش اور دودھ میں بخل کرتے ہیں حماسی نے کہا خبردار بے شک وہ آنکھ جس نے واسط کے دن تم پر آنسو بہانے میں سخاوت نہ کی بخیل ہے اگر کہا جائے کہ جمود کو آنسو سے آنکھ کے خالی ہونے میں استعمال کیا گیا جو کہ مقید کو مطلق میں استعمال کرنے کے باب سے مجاز ہے پھر اس سے مسرت کو کنایہ کیا گیا کیونکہ آنکھوں کا خالی ہونا مسرت کو عادۃ لازم ہوتا ہے ھم نے کہا یہ کلام کی صحت اور درستگی کو تو کفایت کرے گا اور شعر کو تعقید معنوی سے نہیں نکالے گا اس بات کے ظاہر ہونے کی وجہ سے کہ ذہن اس کی طرف آسانی سے منتقل نہیں ہوتا ہے کیونکہ تعقید معنوی سے خالی کلام وہ ہوتا ہے جس میں انتقال معنی اول سے معنی ثانی کی طرف ظاہر ہو حتی کہ سامع کو خیال ہونے لگے کہ اس نے اس معنی کو نفس لفظ سے سمجھا ہے۔اور وہ کلام جس کے لیے دوسرا معنی نہیں ہوتا وہ بلغاء کے نزدیک درجہ اعتبار سے ساقط ہوتا ہے جیسا کہ تم عنقریب بلاغت کلام کی بحث میں اس کو پہچان لو گے۔

وضاحت:قولہ:لھذالایصح ان یقال۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات پر دلیل دینا ہے کہ جمود حالت غم میں بخل سے عبارت ہے نہ کہ حالت سرور سے جیسا کہ شاعر نے اس کا ارادہ کیا ہے۔

قولہ:جمادلامطر فیھا وناقۃ جماد۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات پر دلیل دینا ہے کہ جمود سے ذہن کا انتقال غم کی حالت میں بخل کی طرف ہوتا ہے نہ سرور کی طرف کیونکہ سنۃ جماد اس سال کو کہا جاتا ہے کہ جب لوگوں کو بارش کی ضرورت ہو لیکن اس سال بارش نہ ہو گویا کہ یہ سال بارش برسانے میں بخل کر رہا ہے۔اور ناقۃ جماد اس اونٹنی کو کہا جاتا ہے جب لوگوں کو دودھ کی حاجت ہو لیکن اونٹنی دودھ نہ دے۔

قولہ :قال الحماسی الاان عیناً لم تجد۔

شارح کی غرض یہاں سے دوسری دلیل قائم کرنا ہے کہ جمود سے مرادغم کی حالت میں بخل دموع کی طرف انتقال ہوتا ہے حماسی حماسہ کتاب کی طرف منسوب ہے۔اورلغت میں حماسہ شجاعت کو کہتے ہیں اور یہاں مراد وہ مشہور کتاب دیوان حماسہ ہے جوکہ ابوتمام حبیب بن اوس طائی کی طرف منسوب ہے جس میں اس نے ان بلغاء کے اشعار کوجمع کیا ہے جن سے استشہاد کیا جا تا ہے اس شعر کا شان ورود یہ ہے کہ جب وزیرابن ھبیرہ کومقام واسط میں قتل کیا گیا تو اس پرابوعطاءسندی نے اس کے مرثیے میں یہ شعر ذکر کیا تھا۔

قولہ : فان قیل استعمل۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن پراعتراض کرنا ہے کہ یہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ممثل مقید ہے یعنی تعقید ی معنوی ہے اور مثال میں تعقید نہیں ہے کیونکہ جمود کو بخل مقید کے لیے وضع کیا گیا ہے۔اور یہاں اس کو مطلق میں استعمال کیا گیا ہے جوکہ جائز الاستعمال ہے پھر اس سے مسرت کو کنایہ کیا ہے کیونکہ خوشی کو عادۃ آنکھوں کا آنسوں سے خالی ہونا لازم ہے لہذا اس میں تعقید نہیں ہے؟ شارح نے خود ہی اس کا قلنا سے جواب دیا کہ آپ کی یہ توجیہ صحت کلام کے لیے تو فائدہ مند ہے لیکن اس کو تعقید معنوی سے نہیں نکالے گی کیونکہ ذہن آسانی سے اس معنی اور کنایہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے۔

قولہ:اماالکلام الذی لیس لہ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

سوال: آپ کی مذکورہ بحث سے یہ ثابت ہورہا ہے کہ وہ کلام جس کے لیے معنی ثانی نہ ہوتو اس کا معقد ہونا لازم آئے گا کیونکہ اس میں معنی اول سے معنی ثانی کی طرف انتقال نہیں پایا جائے گا۔کیونکہ اس کا دوسرا معنی ہی نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ وہ کلام جس کے لیے معنی ثانی نہیں ہوگا وہ درجہ اعتبار سے ہی ساقط ہے۔

سوال: اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ جو کلام مقتضی حال کے مطابق ہو اور جب اس کے لیے کوئی معنی مجازی یا کنائی نہ ہوگا تو وہ بلغاء کے نزدیک درجہ اعتبار سے ساقط ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ ہماری مراد معنی سے وہ اغراض ہیں جن کے لیے کلام کو وضع کیا جاتا ہے نہ کہ معنی مجازی یا معنی کنائی حتی کہ اعتراض وارد ہو۔

عبارت: ومعنی البیت ان عادۃ الزمان والاخوان الاتیان بنقیض المطلوب والجریان علی عکس المقصود وانی الی الان کنت اطلب القرب والسرور فلم یحصل لی الّا لحزن والفراق فبعد ھذااطلب البعد والفراق لیحصل القرب والوصال واطلب الحزن والکأبۃ لیحصل الفرح والسرور ھذاان نصبت تسکب بتقدیر ان عطفا علی بعد الداروان رفعتہ کماھوالصواب فالمعنی ابکی واتحزّن الاٰن لیحصل فی المستقبل السرور والفرح بالقرب والوصال وحینئذ لایدخل سکبُ الدموع تحت الطلب لکنہ اکبّ علیہ ولازمہ ملازمۃ الامر المطلوب لیظن الدھرانہ مطلوبہ فیأتی بضدّہ فھذا ھو المعنی المشھور فیما بین القوم ولایخفی مافیہ من التکلف والتعسف ومنشأہ عدم التعمق فی المعانی وقلہ التصفح الکلام المھرۃ من السلف۔

ترجمہ: شعر کا معنی یہ ہے کہ زمانے اور بھائیوں کی عادت مطلوب کی نقیض کو لانا ہے اور مقصود کے برعکس چلنا ہے اور میں ابتک قرب اور خوشی کو طلب کرتا رہا ہوں پس مجھے غم اور جدائی ہی حاصل ہوئی اس کے بعد میں دوری اور جدائی کو طلب کرتا ہوں۔ تا کہ قرب اور وصال حاصل ہو اور میں غم اور بدحالی طلب کرتا ہوں تا کہ خوشی اور سرور حاصل ہو۔ یہ معنی اس صورت میں ہے جبکہ تسکب کو ان کی تقدیر کی وجہ سے بعد الدار پر عطف ڈالتے ہوئے پڑھا جائے اور اگر تم اس کو رفع دو جیسا کہ وہ درست ہے تو معنی یہ ہوگا کہ میں اب تک روتا رہا اور غم زدہ رہا تا کہ مستقبل میں قرب اور وصال کے ذریعے خوشی اور سرور حاصل ہو جائے اور اس وقت سکب دموع طلب کے تحت داخل نہیں ہوگا۔ لیکن شاعر اس پر متوجہ ہو گیا اور اس کو امر مطلوب کی طرح لازم پکڑ لیا تا کہ زمانہ گمان کرے کہ یہی اس کا مطلوب ہے پس وہ اس کی ضد کو لے کر آئے یہی وہ معنی ہے جو کہ قوم کے درمیان مشہور ہے اور اس معنی میں جو تکلف اور کجروی ہے وہ مخفی نہیں ہے اور اس کا سبب معنی میں گہری نظر نہ کرنا ہے اور گذرے ہوئے ماہرین کے کلام میں غور کی کمی ہے۔

وضاحت: قولہ لکنہ ارکب علیہ۔ شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ شاعر کا قول تسکب جب طلب کے تحت داخل ہی نہیں ہے تو یہ اس کا مطلوب بھی نہ ہوگا پس اس کی تعلیل یہ بیان کرنا کہ زمانہ اس کی نقیض کو لیکر آئے گا یہ درست ہی نہیں ہے کیونکہ یہ علت تو اس وقت درست تھی اگر سکب دموع اس کا مطلوب ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ حقیقتاً تو یہ اس کا مطلوب نہیں ہے لیکن حکماً اس کا مطلوب ہے لہذا یہ علت بیان کرنا درست ہے۔

قولہ۔ ولا یخفی مافیہ من التکلف۔

یہاں سے شارح کی غرض ان دونوں معنی کا رد بیان کرنا ہے اور اس کی چند وجوہات ہیں:

پہلی وجہ۔ شاعر پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بُعد اور فراق اگر حالت اخبار میں شاعر کو حاصل ہیں تو اب ان کا حصول تحصیل حاصل ہوگا اور اگر بعد اور فراق حاصل نہیں تو پھر وصال حاصل ہوگا لہذا اب بعد کو حاصل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ بُعد حالت اخبار سے پہلے ہی حاصل ہے اور اب شاعر اس کو دوام اور استمرار کے لیے حاصل کر رہا ہے لہذا تحصیل حاصل لازم نہیں آتا ہے۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ زمانے کی عادت تو مطلوب حقیقی کی نقیض کو لانا ہے نہ کہ مطلوب ظاہری کی نقیض کو اور یہ شاعر کا مطلوب نہیں ہے۔

جواب: شعراء کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ایک امر مطلوب کا اظہار کرتے ہیں مراد اس کا خلاف ہوتا ہے۔ لہذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ سین استقبال کے لیے آتی ہے اور اس کا تسکب میں اعتبار کیا گیا ہے اور معنی حال کا لیا گیا ہے جو کہ قانون کے خلاف ہے؟

جواب: تسکب سے زمانہ حال کا ارادہ حالت رفع میں کیا گیا ہے جیسا کہ شارح نے اس کی وضاحت کی ہے اور اس وقت (ساطلب) کے مجموعہ پر عطف ہوگا لہذا زمانہ حال کا معنی لینا درست ہے۔

چوتھی وجہ: یہ ہے کہ لتجمدا سے استقبال کا رادہ کیا گیا ہے جبکہ اس پر علامت استقبال معدوم ہے جو کہ خلاف قانون ہے؟

جواب: یہ ہے کہ لتجمدا سے استقبال کا ارادہ شاعر کی حالت کے اعتبار سے کیا گیا ہے بایں طور پر کہ سکب دموع ایسا حال ہے جو زمانہ استقبال میں فرح وخوشی کی طرف لے جاتا ہے۔

عبارت:والصحیح انه اراد بطلب الفراق طیب النفس به وتوطینها علیه حتی کأنه امر مطلوب والمعنی انی الیوم اطیب نفسابالبعد والفراق واوظنها علی مقاساة الاحزان والاشواق و اتجرّع غصَصَها واتحمل لاجلها حزناً یفیض الدّموع من عینی لِاَتسبب بذلك الی وصلٍ یدوم ومسرةٍ لاتزول فان الصبر مفتاح الفرج ومع کل عسرٍ یسر ولکل بدایةٍ نهایة هذا هوالمفهوم من دلائل الاعجاز وعلی هذا فالسّین فی ساطلب لمجرّد التاکید علی ماذکره صاحب الکشاف فی قوله تعالی سنکتب ماقالو ا وغیر ذالك۔

ترجمہ:اور درست معنی یہ ہے کہ شاعر نے طلب فراق کے ذریعے نفس کے خوش کرنے کا اور نفس کو اس پر عادی بنانے کا ارادہ کیا ہے حتی کہ گویا یہی اس کا مطلوب ہے اور معنی یہ ہے کہ میں آج اپنے نفس کو دوری اور جدائی کے ذریعے خوش کرتا ہوں اور نفس کو غموں اور شوق کے برداشت کرنے کا عادی بنا تا ہوں اور اس کے غم کو گھونٹ گھونٹ پیتا ہوں اور اس کی وجہ سے ایسا غم برداشت کرتا ہوں جو میری آنکھوں سے آنسو بہاتا ہے تا کہ میں اس کے ذریعے ہمیشہ رہنے والے وصال اور دائمی خوشی تک پہنچ جاؤں۔کیونکہ صبر کشادگی کی چابی ہے اور ہر تنگی کے ساتھ آسانی ہے اور ہر ابتداء کے لیے انتہاء ہے اور یہی اس کا مفہوم ہے جیسا کہ دلائل الاعجاز سے سمجھ میں آرہا ہے اور اس معنی پر ساطلب میں سین محض تاکید کے لیے ہوگی۔جیسا کہ صاحب کشاف نے اللہ تعالی کے اس فرمان میں سنکتب ما قالوا کے بارے میں کہا کہ سین تاکید کے لیے ہے۔

وضاحت:هذا هو المفهوم۔

اس عبارت سے غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال:یہ ہے کہ شارح اس معنی میں اکیلے ہیں یا کوئی ان کے ساتھ موافق بھی ہے۔

جواب:یہ ہے کہ شارح کے مطلب میں شیخ عبدالقاہر بھی شریک ہیں انہوں نے اس شعر کا یہی معنی اپنی کتاب دلائل الاعجاز کے اندر بیان کیا ہے۔

عبارت :قیل فصاحة الکلام خلوصه مماذکرومن کثرة التکرار وھو ذکرالشئی مرة بعد اخری وکثرته ان یکون ذلك فوق الواحد وتتابع الاضافاتِ فکثرة التکرار کقوله ای قول ابی الطیب وتسعدنی فی غمرة بعدغمرة والغمرة مایغمرك من الماء والمراد الشدّة سبوح معول بمعنی فاعلٍ من السّبح وھو شدّة عدُو الفرس یستوی فیه المذکر والمؤنث واراد به فرساً حسنة لاتتعب راکبھا کانھا تجری فی الماء لھا صفة سبوح منھا حال من شواھد وعلیھا متعلق بھا وشواھد فاعل الظرف اعنی لھا لاعتماده علی الموصوف والضمائر کلھا لسبوح یعنی ان لھا من نفسھا علاماتٍ شاھدة علی نجابتھا۔

ترجمہ: کہا گیا کہ فصاحت کلام مذکورہ چیزوں سے خالی ہواور کثرت تکراراور تتابع اضافات سے بھی خالی ہواور کثرت تکرار سے مراد کسی شئی کا ایک کے بعد دوسری مرتبہ ذکر کرنا ہےاور کثرت سے مراد مافوق الواحد ہو۔پس کثرت تکرار جیسا کہ اس کا قول یعنی ابوطیب کا قول اور (میری ایک غم کے بعد دوسرے غم میں مدد کرتی ہے)اور غمرہ لغت میں کہتے ہیں پانی کا آپ کو چاروں طرف سے گھیر لینااور یہاں مراد سختی ہے سبوح بروزن فعول سبح سے فاعل کا معنی میں اور وہ ایسے گھوڑے کو کہتے ہیں جو بہت تیز رفتار ہو اس میں مذکر اور مونث برابر ہیں اور یہاں ایسا خوبصورت گھوڑا مراد ہے جو اپنے سوار کو نہیں تھکاتا گویا کہ وہ پانی میں چلتا ہے اس کے لیے یہ سبوح کی صفت ہے اس سے یہ شواھد سے حال ہے اور علیھا (اس پر)اس کے متعلق ہے اور شواھد (علامتیں)یہ ظرف کا فاعل ہے میری مراد لھا کا کیونکہ اس کا موصوف پر اعتماد ہے اور ساری کی ساری ضمیریں سبوح کی طرف لوٹ رہی ہیں یعنی اس کی ذات میں ایسی نشانیاں ہیں جو اس کی عمدگی پر گواہ ہیں۔

وضاحت قوله:قیل فصاحة الکلام۔

صاحب قیل کی غرض ماتن پر اعتراض کرنا ہے اور ماتن کی غرض اس کے قول کو نقل کر کے اس کا رد کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ماتن کا مخلات فصاحت کا تین میں حصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مخلات فصاحت پانچ ہیں تین تو وہ جو ماتن نے ذکر کیے اور پانچواں کثرت تکرار اور چھٹا تتابع اضافات ہے؟

جواب: ماتن نے اس کا رد اپنے قول وفیہ نظر سے کیا ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

شارح کی غرض اپنے قول فصاحۃ الکلام خلوصہ مم ذکر سے ماتن کے کلام کی تصحیح کرنا ہے اور وہ اس طرح کہ ماتن کے کلام میں قول مذکور ہے اس کے لیے مقولہ بھی ضروری ہے۔اور وہ متن میں موجود نہیں ہے اور یہ بھی کہ متن میں جار مجرور مذکور ہے اور اس کا متعلق مذکور نہیں ہے تو شارح نے یہ عبارت ذکر کر کے متن کے ان نقصانات کو پورا کیا ہے اور شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا بھی ہے کہ ماتن کے قول ومن کثرت تکرار کا تعلق عطف تلقینی کے قبیل سے ہے اور عطف تلقینی کہتے ہیں کہ کلام کا عطف غیر کے کلام پر کرنا اس غیر کی تنبیہ کے لیے کہ اس کے کلام میں کمی اور نقص ہے۔

قوله:وھو ذکر الشئی مرة بعد اخری:

شارح کی غرض اس عبارت سے تکرار کا صحیح معنی بیان کرنا ہے اور ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ تکرار کہتے ہیں ایک چیز کے مجموعے کو دومرتبہ ذکر کرنا۔ تو جب ایک چیز دو مرتبہ مذکور ہوگی تو محض تکرار حاصل ہوگا۔ پھر اس کے بعد مرتبہ کثرت تکرار کا آتا ہے جو اس چیز کو چھ مرتبہ ذکر کرنے سے حاصل ہوگا۔ اور مثال میں جو ھاء ضمیر مذکور ہے وہ تین مرتبہ ہے لہذا مثال کی مطابقت ممثل لہ کے مطابق نہ ہوئی۔

جواب: یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت وارد ہوسکتا تھا اگر تکرار کا وہ معنی لیا جائے جو آپ نے بیان کیا ہے بلکہ یہاں دوسرا معنی مراد ہے اور وہ یہ ہے ایک چیز کو دومرتبہ ذکر کرنا اور کثرت سے یہاں مراد مافوق الواحد مراد ہے۔ لہذا یہ مثال ممثل لہ کے مطابق ہوگئی۔

قولہ:فکثرۃ التکرار ای ابی طیب۔

شارح کی اس عبارت سے چند اغراض ہیں:

پہلی غرض تو اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ماتن کا کلام لف ونشر مرتب پر ہے۔ کیونکہ اولا انہوں نے کثرت تکرار کو ذکر کیا پھر تتابع اضافات کو ذکر کیا پھر اسی طریقہ پر ان کی مثالوں کو ذکر کیا اور اس کی طرف اپنے قول فکثرۃ التکرار سے اشارہ کیا ہے۔

دوسری غرض اس شعر کے شاعر کو متعین کرنا ہے کہ وہ ابوطیب ہے۔

تیسری غرض اس شعر کے نصف اول کو بیان کرنا ہے تاکہ نصف اخیر سے جو مقصود ہے اس کی وضاحت ہوسکے اور نصف اول کے بعض الفاظ کی لغوی وضاحت کرکے مقصود کو بیان کرنا ہے اس کی طرف اپنے قول وتسعدنی سے اشارہ کیا ہے۔

چوتھی غرض غمرہ کے لغوی معنی کو بیان کرنا ہے جس کی طرف اپنے الغمرۃ مایغرک سے اشارہ کیا ہے قول پانچویں غرض اس مقام میں غمرہ کے معنی مرادی کو بیان کرنا ہے کہ یہاں اس سے مراد شدت اور سختی ہے لہذا کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔

قولہ:فعول بمعنی فاعل من السبح۔

یہاں سے بھی شارح کی چند اغراض ہیں۔

پہلی غرض تو صیغہ کی تحقیق کرنا ہے کہ سبوح مفرد ہے یا جمع ہے۔

دوسری غرض یہ ہے کہ فعول کا وزن فاعل اور مفعول دونوں کے معنی میں آتا ہے یہاں کونسا معنی مراد ہے تو اس کی طرف اشارہ بمعنی فاعل کہہ کر دیا۔

تیسری غرض سبوح کے ماخذ کو بتانا ہے کہ یہ سبح سے مشتق ہے۔

چوتھی غرض اس کے ماخذ کے معنی کی وضاحت کرنا ہے کہ وہ تیز رفتار گھوڑے کو کہا جاتا ہے۔

پانچویں غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ شاعر نے اولا اپنے گھوڑے کا وصف صفت مونث سے بیان کیا اور کہا تسعد نی الخ اور ثانیاً اس کا وصف صفت مذکر سے بیان کیا اور کہا سبوح تو یہ مذکر اور مونث آپس میں مخالف ہیں۔

اس کا جواب دیا کہ اس میں مذکر اور مونث برابر ہیں یعنی فعول کے وزن کے لیے مذکر صفت بھی آسکتی ہے اور مونث صفت بھی آسکتی ہے اور چھٹی غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ جو اس پر سوار ہوتا ہے اس کو کوئی تکلف ومشقت یا تکلیف نہیں ہوگی یعنی یہ گھوڑا بہت خوبصورت انداز میں دوڑتا ہے اس کی طرف اپنے قول فرس حسن الجری سے اشارہ کیا ہے۔

قولہ:یعنی ان لھا من نفسھا علامات :

شارح کی غرض یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ہر شئی کے لیے کوئی نہ کوئی علامت ہوتی ہے لہذا علامت کو فرس کے ساتھ خاص کرنا درست نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں سے مراد وہ علامتیں ہیں جو اس فرس کی عمدگی پر دلالت کرنی والی ہیں عام علامتیں مراد نہیں ہے لہذا یہ تخصیص درست ہوئی۔

عبارت:وتتا بع الاضافات مثل قوله ای قول ابن بابك حمامة جرعی حومة الجندل اسجعی ففيه اضافة حمامة الی جرعی وهی ارض ذات رملٍ مستوية لاتنبت شيئا تانيث الاجرع قصّر ها للضرورة واضافة جرعی الی حومة وهی معظم الشئی واضافةحومة الجندل وهی ارض ذات حجارة والسّجع هدير الحمام ونحوه وتمامه فأنت بمرأیً من سعاد ومسمع ای بحيث تراك سعادُوتسمع صوتك يقال فلان بمرأی منی ومسمعٍ ای بحيث أره واسمع قوله كذا فی الصحاح۔

ترجمہ:اورتابع الاضافات اس کےقول کی مثل یعنی ابن بابک کا قول "اے پتھریلی ،اونچی ،ریتلی زمین کی کبوتری تو گا" تو اس میں حمامۃ کی جرعی کی طرف اضافت ہےاور جرعی ایسی ریتلی برابر زمین کو کہتے ہیں جوکوئی چیز بھی نہ اگاتی ہو یہ جرعی اجرع کی مونث ہے۔اوراس میں ضرورت کی وجہ سے قصر کیا گیا ہےاور جرعی کی اضافت حومہ کی طرف ہےاور حومہ کسی شئی کے بلند حصے کو کہتے ہیں اورحومہ کی اضافت جندل کی طرف ہےاور جندل پتھریلی زمین کو کہتے ہیں اور سجع کبوتر کی آواز ہوتی ہےاور جو اس کی مثل ہو۔اور مکمل شعر یوں ہے پس تو سعاد کو دکھائی دے رہی ہےاور سنائی دے رہی ہے یعنی تو ایسے مقام پر ہے جہاں سے سعاد تجھ کو دیکھ رہی ہےاور تیری آواز کو سن رہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں مجھے سنائی اور دکھائی دے رہا ہے یعنی میں اس کو دیکھ رہا ہوں اور اس کی بات سن رہا ہوں ایسا ہی لغت کی کتاب صحاح میں ہے۔

وضاحت:قوله :ففيه اضافة حمامة۔

شارح کی یہاں سے پہلی غرض تو مثال کو ممثل لہ کے مطابق بنانا ہے جب کہ اس کی طرف اشارہ کیا اپنے قول ففیہ اضافۃ الخ سےاور دوسری غرض بعض الفاظ کےلغوی معنی بیان کرنا ہے جیسا کہ اس کی طرف اشارہ اپنے قول وھی ارض ذات الرمل الخ سے کیا ہےاور تیسری غرض اس شعر کا دوسرا حصہ بیان کرنا ہے۔جس کی طرف اپنے قول وتمامہ الخ سے اشارہ کیا ہے۔

قوله: تانيث الاجرع۔

یہاں سے شارح کی غرض جرعی کی وضاحت کرنا ہے کہ یہ مذکر ہے یا مونث ہےتو شارح نے کہا کہ جرعی اجرع کی مونث ہےاس پر اعتراض ہوا کہ اجرع کی مونث تو جرعآء مد کے ساتھ آتی ہے نہ کہ جرعی قصر کےساتھ آتی ہے۔تو شارح نے جواب دیا کہ جرعآء میں ضرورت شعری کی وجہ سے قصر کیا گیا ہےاور یہ جرعآء سے جرعی بن گئی ہے۔

قوله: ای بحيث تراك سعاد وتسمع صوتك۔

یہاں سے شارح کی غرض اول تو اس شعر کے معنی کو بیان کرنا ہےاور یہ بتانا ہے کہ رویت اور سماعت کا فاعل سعاد ہے اوران دونوں کا مفعول حمامۃ ہےاور دوسری غرض علامہ زوزنی کا رد کرنا ہے۔کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ حمامہ رویئت اور سمع کا فاعل ہےاور سعاد ان دونوں کا مفعول ہےاور معنی یوں بنے گا کہ اے حمامہ تو سعاد کو دیکھتی ہےاور اس کی آواز کو سنتی ہےتو شارح نے اس کا رد کیا کہ یہ معنی نقل، عقل اور عشق تینوں کے مخالف ہے بہر حال نقل کے مخالف تو یوں ہے کہ کہا جاتا ہے فلانٌ ،بمرأی وسمع یعنی

میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی آواز کو سنتا ہوں اور اس کی تائید میں صحاح کو ذکر کیا کہ قاعدہ یہ ہے کہ من کا مدخول روائیت کا فاعل ہوتا ہے اور باقی اس پر معمول ہوتے ہیں۔اور بہر حال عقل کے مخالف یوں ہے کہ اگر زوزنی کا قول درست ہوتا تو شاعر کے لیے مناسب یہ تھا کہ وہ یوں کہتے اسکتی تو خاموش ہوجا اسجعی نہ کہتے کیونکہ جب کبوتری سعاد کی آواز کو سن رہی ہے تو اس پر خاموش رہنا ضروری ہے نہ کہ گانا ضروری ہے تو جب شاعر نے اسجعی کہا تو معلوم ہو گیا کہ رویئت اور سمع کا فاعل سعاد ہے نہ کہ حمامۃ ہے اور عشق کے خلاف اس طرح ہے کہ جب محبوب گفتگو کر رہا ہو تو اس وقت خاموشی کے ساتھ اس کی بات کو سنا جاتا ہے نہ کہ اس کی گفتگو کے دوران بولا جاتا ہے۔

عبارت:وفیہ نظر لانّ کلاً من کثرۃ التکرار وتتابع الاضافات ان ثقل اللفظ بسببہ علی اللسان فقد حصل الاحتراز عنہ بالتنافر والافلایخل بالفصاحۃ کیف وقد قال النبی علیہ السلام الکریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراھیم قال الشیخ عبدالقاھر قال الصّاحب ایّاک و الاضافات المتداخلۃ فانھا لاتحسن وذکرانھا تستعمل فی الھجاء کقولہ یا علی بن حمزۃ ابن عمارۃ انت واللہ ثلجۃ فی خیارۃثم قال الشیخ لاشک فی ثقل ذلک فی الاکثر لکنہ اذاسلم من الاستکراہ ملح ولطف کقولہ وظلت تدیرالکاس ایدی جآذر عتاق دنانیر الوجوہ ملاح۔

ترجمہ:اوراس میں نظر ہے کیونکہ کثرت تکراراورتتابع اضافات میں سے ہرایک کی وجہ سے اگرتو لفظ زبان پرثقیل ہوتا ہےتو اس سے احترازتنافر کی وجہ سے حاصل ہوگیا۔ورنہ یہ فصاحت میں مخل ہی نہیں ہوگا کیسے ہوسکتا ہے؟ حالانکہ نبی پاک ﷺ نے ارشادفرمایا!الکریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابرھیم علیھم السلام۔شیخ عبدالقاہر نے کہا کہ صاحب نے فرمایاتم اضافات متداخلہ سے بچو کیونکہ یہ اچھی نہیں ہوتی ہیں اور ذکرکیا کہ یہ مذمت وہجو میں استعمال کی جاتی ہے ۔پھرشیخ نے کہااس کے اکثر میں ثقل کے بارے میں شک نہیں لیکن جب یہ کراہت سے سالم ہوتو اس میں لطافت اور ملاحت آجاتی ہے۔جیسے اس کاقول وظلت تدیرالکاس ایدی جاذرعناق دنانیرالوجوہ ملاح (وحشی گائے کے دیناروں کی طرح خوبصورت وملیح چہرے والے بچوں کے ہاتھ پیالوں کوہمیشہ گھماتے ہیں)

وضاحتقولہ:وفیہ نظر۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے صاحب قیل کارد کرنا ہےلیکن جب متون کی بناء اختصار پر ہوتی ہےتو ماتن نے اجمال پرہی اکتفی کیااورنظر کی تفصیل کوذکرنہیں کیااورشارح نے اس نظر کوتفصیل کے ساتھ ذکرکیا ہے۔کہ کثرۃ تکراراوراضافات کی وجہ سے اگرلفظ میں ثقل پیدا ہوتا ہےتو یہ تنافر کے تحت داخل ہوجائے گااس سے دوبارہ خلوص ضروری نہیں ہےاوراگرثقل پیدانہیں ہوتا ہےتو اس سے احترازبھی ضروری نہیں ہے۔

قولہ : کیف وقد قال النبی ﷺ۔

یہاں سے شارح کی غرض نظر کی شق ثانی پردلیل دینااوراعتراض کاجواب دینا ہے۔

اعتراض:یہ ہے کہ کیا وجہ ہے کہ شارح نے اس نظر میں دوشقوں کواختیارکیا ہے۔اوریقینی حکم نہیں لگایا تھا ہےاورکہا یہ مخل بالفصاحت ہے یانہیں ہے جیسا کہ ماقبل نظر میں یقینی حکم لگایا تھا؟اورکہا تھا کہ یہ غرابت میں داخل ہے۔

جواب:یہ ہے کہ یہ دونوں کبھی تومخل بالفصاحت ہوتی ہیں اورکبھی مخل بالفصاحت نہیں ہوتی ہیں۔جیسا کہ اس حدیث مبارکہ میں یہ مخل بالفصاحت نہیں ہیں اوریہ حدیث مبارکہ شق ثانی پردلیل ہے۔

قولہ:قال الشیخ عبدالقاھر۔

شارح کی غرض شیخ کے قول کو نقل کرنے سے نظر کی دونوں شقوں پر دلیل قائم کرنا ہے ایک اعتراض کو دور کرنا ہے اور ان امور ثلاثہ کے ذکر کے لیے تمہید ہے جو ماتن نے شیخ کے کلام میں تصرف کر کے اپنی کتاب ایضاح کے اندر مستنبط کیے ہیں۔

شارح نے نظر کی شق اول پر اپنے قول قال الصاحب سے دلیل قائم کی کہ صاحب نے فرمایا کہ تم اضافات متداخلہ سے بچو کیونکہ ان کا استعمال اچھا نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ مخل بالفصاحت ہوتی ہیں۔اور نظر کی شق ثانی پر دلیل اپنے قول ثم قال الشیخ الخ سے دی کہ پھر شیخ نے فرمایا کہ یہ زیادہ ہوں تو ان کے ثقل میں شک نہیں لیکن جب یہ کراہت سے خالی ہوں تو ان کی وجہ سے کلام میں لطافت اور ملاحت پیدا ہو جاتی ہے۔

قوله : یاعلی بن حمزة ابن عمارہ

اس شعر میں یا حرف نداء ہے علی موصوف ہے ابن ماقبل کے لیے صفت اور مابعد کے لیے مضاف ہے اور حمزۃ مضاف الیہ موصوف ہے اور ابن صفت ومضاف ہے عمارہ مضاف الیہ ہے موصوف اپنے تمام صفات سے ملکر منادی بن جائے گا اس میں تتابع اضافات ہے جو کہ ہجو میں استعمال کی گئی ہیں اور انت واللہ ثلجۃ فی خیارہ مقصود بالنداء ہے۔

قوله:ظلت تدیر الکاس ایدی الخ

یہ شعر سالم من الکراہت کی مثال ہے یہاں ظلت دامت (ہمیشہ) کے معنی میں ہے تدیر کا معنی کسی چیز کو گھمانا کا‌ٔس پیالے کو کہتے ہیں ایدی ہاتھوں کو کہتے ہیں جاذر یہ جوذر کی جمع ہے جو کہ وحشی گائے کو بچوں کو کہتے ہیں عتاق عتیق کی جمع ہے جو کہ صفت مشبہ جمیل وخوبصورت کے معنی میں ہے دنانیر کی اضافت وجوہ کی طرف یہ اضافت المشبہ الی المشبہ کے قبیل سے ہے یعنی وجوہ کالدنانیر اور ملاح یہ ملیح کی جمع ہے جو کہ جاذر کی صفت بن رہی ہے اس شعر میں تتابع اضافات اس طرح ہے کہ ایدی کی اضافت جاذر کی طرف ،جاذر کی اضافت عتاق کی طرف ،عتاق کی اضافت دنانیر کی طرف اور دنانیر کی اضافت وجوہ کی طرف ہے۔یہ شعر ابن معتز کا ہے جو کہ اس بات پر شاھد ہے کہ اس میں تتابع اضافات ہے لیکن اس میں ثقل نہیں پایا جا رہا ہے۔

عبارت:ومنه الاطراد المذکور فی علم البدیع کقوله بعتیبة ابن الحارث بن شهاب وما اورده المصنف فی الایضاح من کلام الشیخ مشعرٌبانه جعل تتابع الاضافات اعم من ان تکون مترتبة لایقع بین المضافین شئی غیرمضافات کما فی البیت او غیر مترتبة کما فی الحدیث وانه اوردالحدیث مثالالکثرة التکراروتتابع الاضافات جمیعا وانه اراد بتتابع الاضافات مافوق الواحد لایقال ان من اشترط ذلك اراد بتتابع الاضافات المترتبة و کثرة التکرار بالنسبة الی امرواحد کما فی البیتین والحدیث سالم عن هذالانانقول هما ایضا ان اوجبا ثقلاوبشاعة فذاك والا فلاجهة لاخلالهمابالفصاحة کیف وقد وقعافی التنزیل کقوله تعالی مثل دأب قوم نوحٍ وقوله تعالی ذکررحمة ربك عبده زکریّا وقوله تعالی ونفس وّما سوّاها فلهمهَافجورها وتقوٰهاـ

ترجمہ:اوراس قسم سے وہ اطراد بھی ہے جو کہ علم بدیع میں مذکور ہے جیسے اس کا قول عتیبہ ابن الحارث ابن شہاب ۔اور ماتن نے شیخ کے کلام سے جو مستنبط کر کے اپنی کتاب ایضاح میں ذکر کیا وہ اس بات کی طرف مشعر ہے کہ انہیں نے تتابع اضافات کو اعم بنایا ہے کہ وہ مرتبہ ہو جس میں دونوں مضافوں کے درمیان میں مضاف کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہو جیسا کہ شعر میں تھا یا وہ غیر مترتبہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے اوراس بات کی طرف بھی مشعر ہے کہ انہوں نے حدیث کو کثرت تکرار اور تتابع اضافات دونوں کی مثال بنایا ہےاوراس بات کی طرف بھی کہ تتابع اضافات سے مراد مافوق الواحد مراد ہے۔

اور نہ کہا جائے کہ جس نے کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے خلوص کی شرط لگائی اس کی مراد تتابع اضافات سے مترتبہ ہے اور کثرت تکرار سے مراد امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو جیسا کہ دونوں اشعار کے اندر تھا۔اور حدیث ان دونوں سے سالم ہے اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ دونوں بھی اگر ثقل اور کراہت کو واجب کرتی ہیں تو ان سے احتراز تنافر سے ہو گیا اور ثقل نہیں واجب کرتی تو یہ مخل بالفصاحت بھی نہیں یہ مخل بالفصاحت کیسے ہو سکتی ہیں حالانکہ یہ دونوں قرآن پاک میں واقع ہوئی ہیں ۔جیسے کہ اللہ تعالی کا ارشاد(مثل دآب قوم نوحٍ)اورقولہ تعالی (ذکر رحمة ربك عبده زکریا)اورقولہ تعالی(ونفس وما سوّٰ ھا فالھمھا فجورھا وتقوٰھا)۔

وضاحتقولہ:منه الاطراد المذکور فی علم البدیع۔

شارح کی غرض اس عبارت سے تتابع اضافات کی ایسی مثال دینا ہے جو کہ فصاحت کلام کے مخل نہیں ہے۔جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تتابع اضافات اطراد کی صورت میں فصاحت کلام کے مخل نہیں ہے جیسا کہ شعر میں واقع ہے بعتیبة بن الحارث بن شھاب ۔اس شعر کا شان ورود یہ ہے کہ جب اس شاعر کے بیٹے کو قتل کیا گیا تو اس شاعر نے اپنے بیٹے کے مقابلے میں عتیبہ ابن حارث کو قتل کر دیا جو کہ ان کے خاندان کا ایک عظیم شخص تھا تب شاعر نے یہ شعر کہا تھا(ان یقتلوك فقد قتلت عروشھم بعتیبة ابن الحارث ابن شھاب)اس شعر میں تتابع اضافات واقع ہے۔لیکن وہ مخل بالفصاحت نہیں ہے اور یہ اطراد کی صورت میں واقع ہوا ہے۔اطراد کہتے ہیں اباؤ اجداد کو اس طریقے پر ذکر کرنا جس طرح وہ پیدا ہوتے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ تتابع

اضافات بعض مقامات میں مخل بالفصاحت نہیں ہے۔

قولہ:لایقال ان من اشترط۔

یہاں سے صاحب قیل کی جانب سے اعتراض کرنا مقصود ہے اور معترض علامہ خلخالی ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ جس شخص نے فصاحت کلام میں کثرۃ تکرار اور تتابع اضافات سے خلوص کی شرط لگائی ہے اس کی کثرت تکرار سے مراد واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے۔اور اضافات سے مراد اضافات مترتبہ ہے اور حدیث ان دونوں سے سالم ہے کیونکہ حدیث میں تتابع اضافات مترتبہ نہیں ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور کثرت تکرار بھی امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہیں ہے۔کیونکہ کریم اول کا مصداق یوسف علیہ السلام ہیں جبکہ کریم ثانی کا مصداق حضرت یعقوب علیہ السلام ہیں لہذا اس حدیث سے رد کرنا درست نہیں ہے۔

جواب: شارح نے لانا نقول سے جواب دیا اور جواب بھی استفسار کے ساتھ دیا ہے۔کہ اگر تتابع اضافات سے تمہاری مراد مطلقا برابر ہے کہ وہ مترتبہ ہو یا غیر مترتبہ اور کثرت تکرار سے بھی مطلقا مراد ہے کہ وہ امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو یا امور متعددہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو اور یہ مخل بالفصاحت ہے تو تم پر حدیث کے ساتھ رد کرنا درست ہے کیونکہ اس میں تتابع اضافات غیر مترتبہ موجود ہے اور اسی طرح کثرت تکرار غیر امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے موجود ہے اور اگر تمہاری اضافات سے مترتبہ اور کثرت تکرار سے امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے مراد ہے تو ہم تمہارا رد حدیث سے نہیں بلکہ قرآن سے کرتے ہیں کہ اگر یہ مخل بالفصاحت مطلقا ہوتی ہر مقام پر تو قرآن میں واقع نہ ہوتی ہے حالانکہ قرآن پاک میں واقع ہے جیسا کہ تتابع اضافات مترتبہ کی مثال قولہ تعالی مثل داب قوم نوح اور قولہ تعالی ذکر رحمۃ ربک عبدہ زکریا۔اور کثرت تکرار کی مثال امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے جیسے قولہ ونفس وما سوٰھا فالھمھا فجورھا وتقوھا۔لہذا ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ ہر مقام پر یہ مخل بالفصاحت نہیں ہوتے ہیں اگر بعض مقام پر ہوتے بھی ہیں تو ان سے خلوص تنافر کی قید سے ہو چکا لہذا دوبارہ فصاحت کلام کے لیے ان سے خالی ہونا ضروری نہیں ہے۔

عبارت:والفصاحة فی المتکلم ملکة ھی قسم من مقولة الکیف ورسم القدماء الکیف بانھا ھیئة قارة لاتقتضی قسمة ولانسبة لذاته والھیئة والعرض متقاربھا المفھوم الاان الارض یقال باعتبارعروضه والھیئة باعتبار حصُوله والمراد بالقارة الثابتة فی المحل فخرج بالقید الاوّل الحرکة والزمان والفعل والانفعال وبالثانی الکم وبالثالث باقی الاعراض النسبیّة وقولھم لذاته لیدخل فیه الکیفیات المقتضیة للقسمة اولنسبة بواسطة اقتضاء محلھا ذلك والاحسن ماذکرہ المتأخرون وھوانه عرض لایتوقف تصوّرغیرہ ولایقتضی القسمة واللاقسمة فی محله اقتضاء اولیّاثم الکیفیة ان اختصت بذوات الانفس تسمّی کیفیة نفسانیة وح ان کانت راسخة فی موضعھا تسمی ملکة والاتسمی حالافالملکة کیفیة راسخة فی النّفس فقوله ملکة اشعار بانّ الفصاحةمن الھیئات الرّاسخة حتی لوعبّر عن المقصود بلفظ فصیح من غیر رسوخ ذلك فیه لایسمی فصیحا فی الاصطلاح۔

ترجمہ:اور فصاحت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے یہ مقولہ کیف کی قسم میں سے ہے اور قدماء نے کیف کی رسم یوں بیان کی کہ وہ ایسی ہیت قارہ ہے جو نہ تو تقسیم کا تقاضا کرتی ہے اور نہ ہی اپنی ذات کے اعتبار سے نسبت کا تقاضا کرتی ہے۔اور ھیت اور عرض دونوں قریب المفہوم ہیں مگر عرض اس کے عارض ہونے کے اعتبار سے کہا جاتا ہے اور ہیت اس کے حصول کے اعتبار سے کہا جاتا ہے اور قارہ سے مراد جو اپنے محل میں ثابت ہو پس قید اول سے حرکت،زمان،فعل اور انفعال نکل جائیں گے اور قید ثانی سے کم خارج ہو جائے گا۔اور قید ثابت سے باقی اعراض نسبیہ خارج ہو جائیں گے اور ان کا قول لذاتہ یہ اس وجہ سے ہے تا کہ اس تعریف میں کیفیات داخل ہو جائیں جو تقسیم یا نسبت کا اپنے محل کے تقاضے کے واسطے سے تقاضا کرتی ہیں اور بہتر تعریف وہ ہے جو متاخرین نے ذکر کی ہے کہ کیف ایسا عرض ہے جس کا تصور غیر کے تصور پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی وہ تقسیم اور عدم کا اپنے محل میں اقضاء اولی کے طور پر تقاضا کرتا ہے پھر کیفیت اگر ذات نفس کے ساتھ خاص ہو تو اس کا نام کیفیت نفسانیہ رکھا جاتا ہے اور اس وقت اگر یہ راسخ ہو اپنے مقام میں تو اس کا نام ملکہ رکھا جاتا ہے ورنہ اس کا نام حال رکھا جاتا ہے پس ملکہ ایسی کیفیت ہے جو کہ اپنے نفس میں راسخ ہو پس ملکہ کہنا اس بات کی طرف مشعر ہے کہ فصاحت ہیت راسخہ میں سے ہے یہاں تک کہ اگر کوئی مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرتا ہے باوجود اس کے یہ کیفیت اس کے اندر راسخ نہیں ہے تو اس کو اصطلاح میں فصیح نہیں کہا جائے گا۔

وضاحت:والفصاحة فی المتکلم۔

جب ماتن فصاحت کلام کی تعریف سے فارغ ہوئے تو فصاحت متکلم کی تعریف میں شروع ہوئے اور فصاحت کلام کی تعریف کو فصاحت متکلم پر اس لیے مقدم کیا کیونکہ یہ فصاحت متکلم میں ماخوذ ہے لہذا فصاحت متکلم موقوف ہوا اور فصاحت کلام موقوف علیہ ہوا تو موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے۔

قوله :ھی من مقولة الکیف۔

شارح کی اس عبارت سے لیکر آنے والے متن تک چند اغراض ہیں:

(۱) ملکہ کی تعریف کرنا (۲) متقدمین اور متاخرین کے مذہب پر کیفیت کی تعریف کرنا (۳) لفظ ملکہ کو اختیار کرنے اور لفظ وصف کو اختیار نہ کرنے کی وجہ بیان کرنا۔

چونکہ ماتن نے فصاحت متکلم کی تعریف میں لفظ ملکہ کو ذکر کیا چونکہ یہ غیر واضح تھا اور کسی تعریف سے معرف کی وضاحت اسی وقت ہوتی ہے جب تعریف کے تمام اجزاء واضح ہوں اس وجہ سے شارح نے پہلے ملکہ کے بارے میں بتایا کہ اس کا تعلق کس سے ہے ملکہ کا تعلق مقولہ کیف سے ہے جب کیف بھی غیر واضح لہذا اس کی تعریف بھی شارح نے کی تا کہ من کل وجوہ ملکہ کا معنی ظاہر ہو جائے کیف کو سمجھنے کے لیے پہلے چند تمہیدی باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

فائدہ: علم دنیا میں جو اشیاء موجود ہیں ان کی ابتداً دو اقسام ہیں: (۱) مفہوم (۲) موجود۔

پھر مفہوم کی تین اقسام ہیں: (۱) واجب (۲) ممتنع (۳) ممکن۔

اور موجود بھی دو اقسام کی طرف تقسیم ہوتا ہے: (۱) جوہر (۲) عرض

جوہر وہ ہوتا ہے جو کہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہ ہو اور عرض وہ شئی ہے جو اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہو۔

پھر جوہر کی پانچ اقسام ہیں: (۱) مقول (۲) نفوس (۳) ہیولی (۴) جسم تعلیمی (۵) صورۃ۔

اور یہ تقسیم حکماء کے نزدیک ہے۔

جوہر جنس ہے اور اس کے تحت انواع ہیں۔

عرض کے تحت بھی اجناس ہیں جو کہ نو ہیں اور ان کو معقولات کہا جاتا ہے کل معقولات دس ہیں ان کو معقولات اس لیے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ معمول سے عبارت ہیں اور یہ بھی اپنے ماتحت پر محمول ہوتی ہیں ان میں سے ایک مقولہ جوہر ہے اور نو معقولات عرض ہیں۔

پھر معقولات عرض کی ابتداً دو اقسام ہیں؛ (۱) نسبیہ (۲) غیر نسبیہ۔

اعراض نسبیہ: وہ ہوتی ہیں جو اپنے مفہوم میں غیر کی طرف نسبت میں محتاج ہوتی ہیں۔

اعراض غیر نسبیہ: وہ ہوتی ہیں جو اپنے مفہوم میں غیر کی طرف نسبت میں محتاج نہ ہوں۔

پھر اعراض نسبیہ کی سات اقسام ہیں۔

(۱) اضافت: ھی حالة نسبیه متکرره کالا بوة والنبوة۔

(۲) فعل: ھی ھیة حاصلة من تاثیر الفاعل مادام موثراً۔

(۳) انفعال: ھی کون الشئی مؤثرا من الغیر۔

(۴) ملکہ: ھی ھیة حاصلة للشئی لاجلل احاطة علی الغیر۔

(۵) وضع: ھی نسبة حاصله للشئی لاجل نسبة بعض الاجزاء الی البعض اوامر خارج۔

(٦)متی:هی هیئة حاصلة للشئی لاجل للزمان۔

(٧)این:هی هیئة حاصلة للشئی لاجل المکان۔

اعراض غیرنسبیہ کی دواقسام ہیں:(۱)کم (۲)کیف۔

کیف کی قدماء نے یہ تعریف بیان کی ہے وہ ایسی ہیت قارہ ہے جو نہ تو تقسیم کا تقاضا کرتی ہے اور نہ ہی اپنی ذات کی وجہ سے نسبت کا تقاضا کرتی ہے۔

پھر کم کی دواقسام ہیں:(۱)کم منفصل (۲)کم متصل

کم منفصل وہ عرض ہے جس کے اجزاء کے درمیان اجزاء مشترک نہ ہوں جیسے عدد۔اور کم متصل وہ عرض ہے جس کے اجزاء کے درمیان حد مشترک ہے۔

کم متصل کی پھر دواقسام ہیں۔(۱)قارالذات (۲)غیر قارالذات۔

کم متصل قارالذات وہ ہے جس کے اجزاء مجتمع ہوں اور یہ تین اقسام پر مشتمل ہے:(۱)جو طرف واحد میں تقسیم کو قبول کرتا ہو جیسے کہ خط۔(۲)جو دو اطراف میں تقسیم کو قبول کرتا ہو جیسے سطح۔(۳)جو تین اطراف میں تقسیم کو قبول کرتا ہو جیسے جسم۔

اور کم متصل غیر قارالذات وہ ہے جس کے اجزاء مجتمع نہ ہوں جیسے حرکت اور زمان وغیرہ۔

اس تمہید سے آپ کو کیف کے بارے میں معلوم ہو گیا ہو گا کہ کیف کا تعلق کس چیز سے ہے اور کیف کسے کہتے ہیں اور کیف کی تعریف میں جو قیودات لگائی گئی ہیں باقی اعراض نسبیہ ان سے کس طرح خارج ہوتی ہیں جیسا کہ مزید تفصیل اس کی آگے آرہی ہے۔

قولہ : ورسم القدماء۔

یہاں سے غرض ثانی کی طرف اشارہ ہے یعنی کیف کی تعریف کو بیان کرنا۔یہاں شارح نے کہا کہ قدماء نے کیف کی رسم بیان کی ہے یہ نہیں کہا کہ حد یا تعریف بیان کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کیف اجناس عالیہ میں سے ہے اور اجناس عالیہ بسیط ہوتی ہیں تو اگر وہ حد ھا یا عرفھا کہتے تو حد تو وہ ہوتی ہے جو جنس اور فصل سے ہو تو اس صورت میں کیف کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بسیط ہے۔

قولہ : والھئیة والعرض متقاربان بالمفھوم۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ قدماء نے کیف کی تعریف میں لفظ ھیت کو ذکر کیا ہے اور انہوں نے ھئیت کو تعریف میں جنس بنایا ہے حالانکہ مناسب یہ تھا کہ وہ لفظ عرض کو تعریف میں ذکر کرتے کیونکہ کیف مقولات عرض میں سے ہے تو عرض جنس ہوئی جو کہ مقسم ہے اور مقسم قسم میں معتبر ہوتا ہے؟

جواب: تو شارح نے جواب دیا کہ ھیت اور عرض یہ ذات کے اعتبار سے متحد ہیں کیونکہ دونوں کا معنی جو غیر کے ساتھ

قائم ہے۔اور فرق ان کے درمیان اعتباری ہے جو کہ کتاب میں مذکور ہے۔

قوله:والمرا د بالقارة الثابتة فی المحل۔

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ قارۃ کا معنی ہے جو قائم بالذات ہو اور کیف کا معنی ہے جو قائم بالغیر ہو۔لہذا تعریف میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت وارد ہوسکتا تھا جب قارہ کا معنی قائم بالذات ہوتا لیکن یہاں اس کا معنی ہے جو اپنے محل میں ثابت ہو لہذا یہ اعتراض نہیں ہوگا۔

قوله: فخرج بالقید الاول۔

یہاں سے شارح کی غرض کیف کی تعریف میں جو قیودات معتبر ہیں ان کے فوائد بتانا ہے کہ قید اول (قارہ) سے حرکت، زمان، فعل اور انفعال کیف کی تعریف سے خارج ہوجائیں گے کیونکہ یہ تمام غیر قارالذات ہوتے ہیں۔اور قید ثانی (لایقتضی القسمۃ) سے کم خارج ہوجائے گا کیونکہ وہ تقسیم کا تقاضا کرتا ہے اور قید ثالث (لانسبۃ) سے باقی اعراض نسبیہ خارج ہو جائے گی۔

قوله: لید خل فیه الکیفیات۔

یہاں سے شارح کی غرض کیف کی تعریف میں قید اخیر لذاتہ کا فائدہ بیان کرنا ہے اور ساتھ ہی ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ کیف کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ علم اس سے خارج ہوجاتا ہے۔حالانکہ اصح موقف پر یہ مقولہ کیف میں سے ہے۔کیونکہ علم اپنے معلوم کے اعتبار سے تقسیم کا تقاضا کرتا ہے جب اس کا معلوم بسیط ہو؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں تقسیم اور عدم تقسیم سے مراد لذاتہ ہی ہے اور علم اپنی ذات کے اعتبار سے نہ تقسیم کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی عدم تقسیم کا تقاضا کرتا ہے تو یہ آخری قید علم کو کیف کی تعریف میں داخل کرنے کے لیے لگائی گئی ہے۔

قوله:والا حسن ماذکره المتاخرین۔

یہاں سے متاخرین کی کیف کی تعریف کی طرف اشارہ کرنا ہے۔اور متاخرین کی تعریف تین وجوہات کی بناء پر متقدمین کی تعریف سے احسن ہے:

(۱) **پہلی وجہ** یہ ہے کہ متقدمین نے لفظ عرض کی جگہ لفظ ھیت کو ذکر کیا ہے لہذا ان پر اعتراض ہوا اگرچہ اس کا جواب دیا گیا ہے لیکن ان کی تعریف احسنیت سے خارج ہوگئی اور متاخرین نے لفظ عرض ذکر کیا لہذا ان پر اعتراض وارد نہیں ہوا۔

(۲) **دوسری وجہ** یہ ہے کہ متقدمین نے لفظ قارہ ذکر کیا تو ان پر اعتراض وارد ہوگیا اگرچہ اس کا جواب دیا گیا لیکن ان کی تعریف احسنیت سے خارج ہوگی اور متاخرین نے لفظ قارہ ذکر نہیں کیا لہذا ان پر اعتراض بھی وارد نہیں ہوا۔

(۳) **تیسری وجہ** یہ ہے کہ متقدمین کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ ان کی تعریف میں نقطہ بھی داخل ہو جاتا ہے کیونکہ ان کی تعریف نقطہ پر بھی صادق آتی ہے حالانکہ نقطہ کیف نہیں ہے اور متاخرین کی تعریف دخول غیر سے مانع ہے کیونکہ ان کی تعریف میں نقطہ داخل نہیں ہوتا اس لیے کہ انہوں نے لفظ لاقسمۃ ذکر کیا ہے جس سے نقطہ کیف کی تعریف سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ نقطہ لاقسمۃ کا تقاضا کرتا ہے۔

متاخرین کی تعریف میں ولا یتوقف تصورہ کی قید سے اعراض نسبیہ خارج ہو جائیں گی اور لا یقتضی النسبہ کی قید سے کم نکل جائے گا۔ اور لاقسمہ کی قید سے نقطہ خارج ہو جائے گا اور باقی قیود کے وہی فوائد ہیں جو اوپر گزر گئے۔

اعتراض: اس تعریف کی بناء پر تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے کیونکہ تعریف میں کہا گیا کہ وہ نہ تو قسمۃ کا نہ ہی لاقسمۃ کا تقاضا کرے اور قسمۃ اور لاقسمۃ آپس میں نقیضین ہیں اور ارتفاع نقیضین باطل ہوتا ہے لہذا یہ تعریف بھی باطل ہوگی۔

جواب: یہ نقیضین سے جو مرتب ہو اس کا ارتفاع ہے نہ کہ ارتفاع نقیضین ہے اور نقیضین سے جو مرتب ہو اس کا ارتفاع ہونا باطل نہیں ہے کیونکہ اس کا معنی ہے کہ نقیضین نہ تو ذات شئی کا عین ہوں اور نہ ہی ذات شئی میں داخل ہوں اس کو مثال سے سمجھیں کہ ہم کہتے ہیں کہ انسان اپنی ذات میں نہ تو کاتب ہے اور نہ ہی لا کاتب ہے اس کا معنی ہے کہ کاتب اور لا کاتب ذات انسان کا عین نہیں ہے۔ اور نہ ہی انسان کی ذات میں داخل ہیں۔ کیونکہ انسان کی ذات تو حیوان ناطق ہے اور کاتب ولا کاتب نہ تو انسان کا عین ہیں اور نہ ہی اس میں داخل ہیں۔ لہذا جو باطل ہے وہ ہماری مراد نہیں ہے۔ اور جو مراد ہے وہ باطل نہیں ہے۔

قولہ :ثم الکیفیۃ ان اختصت۔

یہاں سے شارح کی غرض کیف کی تقسیم کرنا ہے اور اس کیفیت کو متعین کرنا ہے جس کو ملکہ کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے ۔شارح نے فرمایا کہ کیفیت اگر ذوات نفس کے ساتھ خاص ہو تو اس کو کیفیت نفسانی کہا جاتا ہے پھر اس کی دو اقسام ہیں اگر کیفیت نفسانی اپنے مقام میں راسخ ہو تو اس کو ملکہ کہا جاتا ہے اور اگر اپنے مقام میں راسخ نہ ہو بلکہ جدا ہو سکتی ہو تو اس کو حال کہا جاتا ہے پھر اگر کیفیت نفس کے ساتھ خاص نہ ہو تو وہ جسم کے ساتھ خاص ہو گی اس کو کیفیت جسمانی کہا جاتا ہے جو کہ جسم کو عارض ہوتی ہے اور کیفیت جسمانی کی آگے تین اقسام ہیں:

(۱) کیفیت محسوسہ (جو حواس خمسہ سے معلوم ہوتی ہے) جیسے الوان وغیرہ۔

(۲) کیفیت استعدادیہ جیسے صلابت ولین وغیرہ۔

(۳) وہ کیفیت جو کمیت کے ساتھ خاص جیسے فردیت، زوجیت ومثلثیت وغیرہ۔

قولہ: فقولہ ملکۃ اشعار۔

یہاں سے شارح کی غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ ماتن نے لفظ ملکہ کہا وصف نہیں کہا اس کی وجہ یہ ہے کہ ماتن اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ فصاحت الھیات راسخہ میں سے ہے اگر کوئی شخص مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تو تعبیر کرتا ہے لیکن یہ کیفیت راسخ نہیں ہے تو اس کو اصطلاح میں فصیح نہیں کہا جائے گا۔

عبارت:قوله یقتدر بھا علی التعبیرعن المقصود دون یعبّر اشعار بانه یسمی فصیحاً حالتی النّطق وعدمه ای سواء کان ممن ینطق بمقصوده بلفظ فصیحٍ فی زمانٍ من الازمنةاولاینطق به قطّ ولکن له ملکة الاقتدارولو قیل یعبّر لاختصّ بمن ینطق بمقصوده فی الجملة ھکذا یجب ان یفھم ھذا الکلام وقوله بلفظ فصیح لیعمّ المفرد والمرکب وذلك لان الکلام فی المقصود للاستغراق ای کل ماوقع علیه قصْد المتکلم وارادته فلوقیل بکلامٍ فصیحٍ لوجب فی فصاحة المتکلم ان یقتدر علی التعبیر عن کل مقصود له بکلامٍ فصیحٍ وھذا مح لان من المقاصد مالایمکن التعبیر الابالمفرد کما اذا اردت ان تلقی علی الحاسب اجناساً مختلفة لیرفع حسبانھا فتقول دار غلام جاریة ثوب بساط الی غیر ذلك فلھذاقال بلفظ فصیح دون کلام فصیحٍ وقول بعضھم دون کلام فصیح اولفظ بلیغ سھوٌظاھر فان قیل ھذاالتعریف غیر مانع لصدقه علی الادراك والحیة ونحوھما ممایتوقف علیه اقتدار المذکور قلنا لانسلم ان ھذہ اسباب بل شروط ولوسلم فالمرادالسبب القریب لانه السبب الحقیقی المتبادر الی الفھم مماستعمل فیه الباء السببیة۔

ترجمہ:اوراس کا قول جس کے ساتھ متکلم مقصود کولفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہوتا ہے نہ کہ یعّبر (وہ تعبیر کرتا ہے)اس بات کی طرف مشعر ہے کہ اس کونطق اور عدم نطق دونوں حالتوں میں فصیح کہا جائے گا برابر ہے کہ وہ مقصود کو تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں بیان کرے یا نہ کرے لیکن اس کے لیے قادر ہونے کا ملکہ ہواور اگر یعبّر کہا جاتا تو یہ خاص ہو جاتا اس صورت کے ساتھ جس میں وہ فی الجملہ مقصود کو بیان کرتا ہے۔اسی طرح ضروری ہے ک اس کلام کو سمجھا جائے۔اوراس کا قول لفظ فصیح اس وجہ سے ہے تا کہ مفرداور مرکب کو عام ہو جائے اور یہ اس لیے ہے کیونکہ المقصو د میں جولام ہے وہ استغراق کے لیے ہے یعنی ہر وہ جس پر متکلم کا قصداور ارادہ واقع ہو۔پس اگر کلام فصیح کہا جا تا تو فصاحت متکلم کے لیے ضروری تھا کہ وہ ہر مقصود کو کلام فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہواور یہ محال ہے کیونکہ بعض مقاصد ایسے ہیں جن کو صرف مفرد کے ذریعے تعبیر کرنا ممکن ہے جس طرح کہ تو ارادہ کرے کہ تو شمار کرنے والے پر مختلف اجناس کو ڈالے تا کہ تم اس کی تعداد تک پہنچ جاؤ تو تم کہو گے دار،غلام،جاریہ،ثوب ،بساط،وغیرہ پس اسی وجہ سے لفظ فصیح کہا ہے کلام فصیح نہیں کہا ہے اوران کا قول دون کلام فصیح اورلفظ بلیغ ظاہری غلطی ہے۔

اگر تم کہو کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ ادراک اور زندگی اوراس کی مثل پر صادق آتی ہے کیونکہ مذکورہ اقتدار ان پر بھی موقوف ہے میں کہوں گا ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ اسباب ہیں بلکہ یہ شروط ہیں اوراگر تسلیم کرلیا جائے تو مراد سبب قریب ہے کیونکہ متبادر الی الفہم سبب حقیقی ہے۔جو کہ باءسببیہ کو استعمال کرنے سے حاصل ہو رہا ہے۔

وضاحتقوله:اشعار بانه فصیحا۔

یہ وہ عبارت ہے ماتن کی جو شرح ایضاح کے اندر مذکور ہے اوروہاں ماتن کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:یہ ہوتا ہے کہ متون کی بناء اختصار پر ہے لہذا ماتن کے لیے مناسب یہ تھا کہ وہ یوں کہتے ملکة یعبّر بھا عن

المقصو دالخ کیونکہ مقصود جس طرح متن مین مذکورعبارت سے حاصل ہوتا ہےاسی طرح اس عبارت سے بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہےاور باوجود یہ عبارت مختصر بھی ہے؟

جواب: تو ماتن نے اپنی شرح ایضاح کے اندراس کا جواب یوں دیا کہ اگر لفظ یقتدر کی جگہ پر یعبر ذکر کیا جاتا تو اس سے لازم یہ آنا تھا کہ متکلم کو فصیح اسی وقت کہا جائے جب وہ مقصود کو تعبیر کررہا ہےاور جب تعبیر نہیں کررہا تو اس کو فصیح نہ کہا جائے اگرچہ اس میں ملکہ اقتدارموجود ہواور یہ مطلب درست نہیں کیونکہ جس کے اندر ملکہ اقتدارموجود ہے برابر ہے کہ وہ تعبیر کرے یا نہ کرے اس کو فصیح کہا جائے گا شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن سے مذکورہ اعتراض کو دور کرنا ہے۔

قولہ : ھکذا یجب ان یفھم ۔

یہاں سے شارح کی غرض مولانا بہاؤالدین حلوائی کا رد کرنا ہے کیونکہ انہوں نے یقتدر کولانے اور یعبر کو نہ لانے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اگر یعبر کہتے تو اس سے یہ معلوم ہوتا کہ تعبیر باللسان شرط ہےاور یقتدر سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی ؟ شارح نے رد یوں کیا کہ یہ مقصد تو لفظ ملکہ ہی سے حاصل ہورہا ہے لہذا اس مقصد کو ادا کرنے کے لیے دوبارہ یقتدر کی کوئی حاجت نہیں ہےاور وجہ وہی درست ہے جو پہلے تفصیل میں گزرچکی ہے۔

قولہ: بلفظ فصیح

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات کو بیان کرنا ہے کہ تعریف کے اندر بلفظ فصیح کیوں کہا گیا اس کی جگہ بکلام فصیح کیوں نہیں کہا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مقصود میں عموم کو بیان کرنا ہے کیونکہ مقصود کبھی مفرد ہوتا ہےاور کبھی مرکب ہوتا ہےاور لفظ مفرداور مرکب دونوں کو شامل ہے دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ہم عموم کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ المقصود میں لام عہد کے لیے ہےاور یہاں مراد مقصود مقید ہے وہ جو مخاطب کو فائدہ دےاور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب وہ مکمل کلام ہو؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں کوئی معہود موجود نہیں ہے کیونکہ معہود پر کوئی قرینہ نہیں ہے لہذا یہاں لام استغراق ہےاور استغراق سے مراد استغراق عرفی ہےاور وہ کبھی مفرد کے ساتھ ہوتا ہےاور کبھی مرکب کے ساتھ ہوتا ہے اگر لام عہد کا لیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گااور جنس پر حکم لگانا درست نہیں ہے۔اس لیے لام کو جنس کے لیے بھی نہیں لے سکتے۔

دوسری بات یہ ہے کہ بعض دفعہ مقصود ایسا ہوتا ہے جس کو صرف لفظ مفرد کے ذریعے ہی بیان کیا جاسکتا ہے جیسے آپ کسی دوکان پر جائیں اور مختلف الاجناس کی اشیاء کے بارے میں پوچھے کہ یہ کتنے کی ہے وہ کتنے کی ہےاور آخر میں سب کو اکٹھا کرکے اس کا حساب لگانا چاہیں تو یہ ایک کو علیحدہ علیحدہ کرکے بیان کیا جائے گا۔ان کو ایک مکمل کلام میں نہیں بیان کیا جاسکتا ہے اسی وجہ سے یہاں بلفظ فصیح کہا ہے۔

قولہ:وقول بعضھم دون کلام فصیح

یہاں سے ایک علامہ خلخالی کی غرض ہے اور ایک شارح کی غرض ہے علامہ خلخالی کی غرض تو یہ ہے کہ وہ لفظ فصیح کے اختیار کرنے کی وجہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ماتن نے لفظ فصیح کو اختیار کیا اور کلام فصیح یا لفظ بلیغ کو اختیار نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ماتن کلام فصیح کو اختیار کرتے تو فصاحت متکلم میں کلام فصیح واجب ہو جاتا اور اگر لفظ بلیغ کہتے تو لازم آتا تھا کہ اگر متکلم مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ یعبر کرنے پر قادر ہے لیکن لفظ بلیغ کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر نہیں تو وہ فصیح نہیں ہے حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ اور ماتن کو چاہیے تھا کہ وہ اپنی عبارت کو بلفظ فصیح دون کلام فصیح اور لفظ بلیغ کے ساتھ ذکر کرتے حالانکہ انہوں نے صرف بلفظ فصیح کیساتھ ذکر کی ہے۔

شارح نے ان کا رد کرتے ہیں کہ یہ عبارت ذکر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ لفظ دون ایسے مقام پر ذکر کیا جاتا ہے جہاں بعض قیودات کو بعض پر ترجیح دینا مقصود ہو اور ترجیح اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دوسری قید کو اس مقام پر لانا صحیح ہے تو اس سے پھر لازم یہ آتا ہے کہ اگر ماتن فصیح کی جگہ پر بلیغ کہہ دیتے تو یہ درست ہوتا لیکن مرجوح ہوگا حالانکہ یہ بات بالکل درست نہیں ہے کیونکہ اگر یہ بات درست ہوتی تو بلاغۃ فصاحت متکلم کے لیے شرط ہو جاتی حالانکہ بلاغت فصاحت متکلم کے لیے شرط نہیں ہے۔ واللہ ورسولہ اعلم۔

قولہ: فان قیل التعریف۔

یہاں سے شارح کی غرض فصاحت متکلم کی تعریف پر ایک اعتراض کرکے اس کا قلنا سے جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ اس تعریف میں ادراک اور حیٰوۃ بھی داخل ہو جاتے ہیں کیونکہ مقصود کی تعبیر پر قادر ہونا۔ ان دونوں پر موقوف ہے کیونکہ جس کے لیے ادراک ہوگا اس کے لیے ایسا کیف ہوگا جس کے ذریعے وہ مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہوگا اور قادر ہونا ہونا حیوۃ (زندگی) پر بھی موقوف ہے پس اگر یہ تعریف درست ہو تو لازم آئے گا کہ ہر مدرک (عالم) متکلم فصیح ہو اور ہر زندہ شخص متکلم فصیح ہو حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔

جواب: شارح نے اس کے دو جواب دیئے ہیں پہلا جواب منع کے ساتھ اور دوسرا تسلیم کے ساتھ۔ پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ھمارا کلام اسباب کے بارے میں ہے اور ادراک اور حیوۃ یہ اسباب نہیں ہے بلکہ یہ اقتدار کیلئے شرائط ہیں اور قاعدہ ہے کہ شرط الشئی خارج عنہ لا داخل شرط اس چیز سے خارج ہوتی ہے نہ کہ اس میں داخل ہوتی ہے لہذا یہ دونوں تعریف میں داخل نہیں ہوں گے۔ اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہ دونوں اسباب ہیں تو ہم کہیں گے کہ ھماری یہاں مراد سبب قریب ہے کیونکہ وہی حقیقی سبب ہوتا ہے اور متبادر الی الفہم ہوتا ہے جیسا کہ اس پر کلمہ باء بھی دلالت کر رہا ہے۔ کیونکہ باء سبب قریبہ پر ہی داخل ہوتی ہے اور سبب قریب ملکہ ہے نہ کہ ادراک اور حیوۃ بلکہ یہ دونوں اسباب بعیدہ میں سے ہیں اور ھمارا کلام اسباب بعیدہ میں نہیں ہے حتی کہ تعریف پر یہ اعتراض وارد ہو۔

عبارت:والبلاغة فی الکلام مطابقة لمقتضی الحال المراد بالحال الامر الدّاعی الی المتکلم علی وجهٍ مخصوصٍ ای الی ان یعتبر مع الکلام الّذی یؤدی به اصل المعنی خصُوصیّة ماھو مقتضی الحال مثلا کون المخاطب منکر اللحکم حال یقتضی تاکیداولتاکید مقتضاھا ومعنی مطابقته له ان الحال ان اقتضی التاکید کان الکلام مؤکّداوان اقتضی الاطلاق کان عاریاعن التّاکید وھکذاان اقتضی حذف المسند الیه حذف وان اقتضی ذکرہ ذکر الی غیر ذلك من التفاصیل المشتمل علیھا علم المعانی مع فصاحة ای فصاحة الکلام فان البلاغة انما یتحقق عند تحقق الامرین۔

ترجمہ: بلاغت فی الکلام یہ ہے کہ کلام کامقتضی الحال کے مطابق ہونا اس حال میں کہ وہ کلام فصیح ہواور حال سے مراد وہ امر ہے جو ایک مخصوص صورت پر کلام کرنے کی طرف بلاتا ہے۔یعنی اس بات کی طرف بلاتا ہے کہ جس کلام کے ساتھ اصل معنی ادا کیا گیا ہے اس کے ساتھ کسی خصوصیت کا اعتبار کیا جائے ،وہ مقتضی الحال ہے مثال کے طور پر مخاطب کا حکم کا منکر ہونا ایسا حال ہے جو تاکید کا تقاضا کرتا ہے اورتا کیداس کا مقتضاء ہے اور کلام کا اس کے مطابق ہونے کا معنی یہ ہے کہ حال اگر تاکید کا تقاضا کرتا ہے تو کلام مؤکد ہواور اگر وہ مسند الیہ کے حذف کا تقاضا کرتا ہے تو اس کو حذف کر دیا جائے اور اگر اس کے ذکر کا تقاضا کرتا ہے تو اس کو ذکر کیا جائے اس کے علاوہ تمام صورتیں جن کی تفصیل پر علم معانی مشتمل ہے اس کے فصیح ہونے کے ساتھ یعنی کلام کی فصاحت کیونکہ بلاغت فصاحت اور مطابقت کے محقق ہونے کے وقت ثابت ہوتی ہے۔

وضاحت قولہ:والبلاغة فی الکلام۔

ماتن جب فصاحت اور اس کی اقسام سے فارغ ہوئے تو بلاغت اور اس کی اقسام میں شروع ہوئے اور یہاں پر بلاغت کلام کو بلاغت متکلم پر مقدم کیا کیونکہ بلاغت کلام، بلاغت متکلم کے لیے موقوف علیہ ہے کیونکہ بلاغت کلام، بلاغت متکلم کی تعریف میں ماخوذ ہے اور موقوف علیہ،موقوف پر مقدم ہوتا ہے اسی وجہ سے بلاغت کلام کو بلاغت متکلم پر مقدم کیا ہے۔

قولہ: المراد بالحال الامر الداعی۔

شارح کی اس عبارت سے لیکر آنے والے متن تک چند اغراض ہیں(۱) پہلی غرض تو یہ ہے حال کے معنی مراد کو بیان کرنا ،اور حال کی وضاحت کرنا مثال کے ذریعے۔(۲) دوسری غرض اس مقام میں مقتضی کے مصداق کو بیان کرنا۔اور اس کی فصاحت مثال کے ذریعے کرنا ہے۔(۳) تیسری غرض مطابقت کے معنی مراد کو بیان کرنا اور مثال کے ذریعے اس کی وضاحت کرنا ہے۔

لیکن شارح نے حال کی وضاحت کو مقتضی کی وضاحت پر مقدم کیا حالانکہ حال مقتضی کے لیے مضاف الیہ ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ مضاف کی وضاحت مضاف الیہ پر مقدم ہو؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضاف اس حیثیت سے کہ وہ مضاف ہے یہ مضاف الیہ پر موقوف ہے تو مضاف الیہ موقوف علیہ ہوا اس وجہ سے اس کی وضاحت کو مقدم کیا۔اور حال اور مقتضی کی وضاحت کو مطابقت کی

وضاحت پر مقدم کیا کیونکہ مطابقت کی وضاحت حال اور مقتضی کی وضاحت پر موقوف ہے کیونکہ مطابقت کا معنی یہاں پر کلام کا ایسی خصوصیت پر مشتمل ہونا جس کا کلام میں امر داعی کی وجہ سے اعتبار کیا گیا ہو۔شارح نے کہا المراد بالحال الامر الداعی الخ یہاں سے حال کے معنی مرادی کو متعین کرنا ہے کیونکہ حال چند معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔(۱) صرفیوں کے نزدیک یہ زمانہ حال سے عبارت ہے۔(۲) نحویوں کے نزدیک حال کہتے ہیں جو فاعل یا مفعول کی نسبت کی حالت بیان کرے۔(۳) صوفیاء کے نزدیک حال سے مراد وہ حالت ہے جو کہ متقی شخص کے دل پر عارض ہو۔(۴) اھل معانی کے نزدیک حال سے مراد امر الداعی ہے لہذا اس کا معنی مرادی بیان کرنے کے لیے کہا کہ اس سے امر داعی مراد ہے۔

قولہ :ای الی ان یعتبر مع الکلام۔

شارح کی غرض یہان سے مخصوص وجہ پر کلام کرنے کی تفسیر بیان کرنا ہے اور ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ تکلم کی تفسیر اعتبار سے کرنا درست نہیں ہے کیونکہ تکلم فعل لسانی ہے۔اور اعتبار فعل قلبی ہے تو یہ ایک متباین کی دوسرے متباین کے ساتھ تفسیر کرنا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ تکلم کی تفسیر جو اعتبار سے کی گئی ہے یہ مجازا ایک نکتہ کی وجہ سے کی گئی ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ اس مخصوص وجہ پر تکلم کو مقتضی الحال اسی وقت شمار کیا گیا جائے جب وہ اعتبار کے ساتھ ملا ہوگا۔حتی کہ اگر مقام تاکید کا تقاضا کرتا ہے اور کلام میں اتفاقا تاکید پائی گئی تو اس کو مقتضی الحال کے مطابق نہیں کہا جائے گا بلکہ ارادۃ اور قصدا تاکید لگانی ضروری ہے اس نکتہ کی وجہ سے تکلم کی تفسیر اعتبار سے مجازاً کی گئی ہیں۔

قولہ:معنی مطابقۃ لہ ان الحال۔

شارح کی غرض اس عبارت سے مطابقت کا معنی مرادی بیان کرنا ہے اور اس کی وضاحت کرنا ہے کیونکہ مطابقت کے چند معانی ہیں۔(۱) لغت میں یہ دو اشیاء کا اطراف میں توافق سے عبارت ہے جیسے کہا جاتا ہے طابق النعل بالنعل۔(۲) اھل مناطقہ کے نزدیک یہ عبارت ہے لفظ کا اپنے تمام موضوع لہ پر دلالت کرنا۔(۳) بلغاء کے نزدیک یہ کلام کا خصوصیت پر مشتمل ہونے سے عبارت ہے تو شارح نے اس کا معنی مرادی بیان کر دیا کہ یہاں تیسرا معنی مراد ہے۔

آگے شارح نے فان البلاغۃ انما الخ سے اس بات پر دلیل دی ہے کہ فصاحتہ میں ہ ضمیر کا مرجع کلام ہے اور فصاحت کلام، بلاغت کلام میں ماخوذ ہے کیونکہ بلاغت اسی وقت ثابت ہوگی جب مطابقت اور فصاحت دونوں پائی جائیں حتی کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک امر بھی نہ پایا گیا تو اس کو بلیغ نہیں کہا جائے گا۔

عبارت :هو ای مقتضی الحال مختلف فان مقامات الکلام متفاوتۃ الحال والمقام متقاربا المفهوم والتغایر بینهما اعتباری فان الامر الداعی مقام باعتبار توهّم کونه محلا لورودِ الکلام فیه علی خصوصیّته وحال باعتبار توهم کونه زمانا له وایضا المقام یعتبر اضافته الی المقتضی فیقال مقام التاکید والاطلاق والحذف والاثبات والحال الی المقتضی فیقال حال الانکار وحال خلو الذهن وغیر ذلك فعند تفاوت المقامات یختلف مقتضیات المقام ضرورۃ ان الاعتبار اللائق بهذا المقام غیر الاعتبار اللائق بذلك واختلافها عین اختلاف مقتضیات الاحوال۔

ترجمہ:اور وہ یعنی مقتضی الحال مختلف ہے۔کیونکہ کلام کے مقامات مختلف ہوتے ہیں حال اور مقام قریب المفہوم ہیں اور ان دونوں کے درمیان تغایر اعتباری ہے کیونکہ امر داعی کو مقام کہا جاتا ہے اس بات کا وھم کرتے ہوئے کہ یہ ایک خصوصیت پر کلام کے ورود کا محل بن رہا ہے۔اور امر داعی کو حال کہتے ہیں اس بات کا وہم کرتے ہوئے کہ یہ کلام کے لیے زمانہ بنتا ہے۔اور یہ فرق بھی ہے کہ مقام میں مقتضی کی طرف اضافت کا اعتبار کیا جاتا ہے پس کہا جاتا ہے مقام تاکید والاطلاق اور حذف اور اثبات اور حال مین مقتضی کی طرف اضافت کا اعتبار کیا جاتا ہے پس کہا جاتا ہے حال الانکار اور حال خلو الذھن وغیرہ پس مقامات کے تفاوت کے وقت مقام کے مقتضیات مختلف ہوں گے اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ وہ اعتبار جو اس مقام کے لائق ہے وہ غیر ہے اس اعتبار کے جو اس مقام کے لائق ہے اور ان اختلافات بعینہٖ مقتضیات احوال کا اختلاف ہے۔

وضاحت۔قولہ :هو ای مقتضی الحال۔

ماتن کی غرض یہاں سے مراتب بلاغت کے تعدد کے لیے تمہید کو ذکر کرنا ہے۔اور شارح نے ہو ضمیر کے بعد مقتضی الحال نکال کر اس کے مرجع کو بیان کر دیا ہے تا کہ یہ وہم نہ ہو کہ یہ کلام کی طرف راجع ہے ماتن نے مقتضی الحال کے اختلاف پر اپنے قول فان المقامات الکلام متفاوتہ سے دلیل بیان کی ہے۔

قولہ:والحال ولمقام متقاربا۔

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ماتن کی دلیل مدعی کے مطابق نہیں ہے کیونکہ کسی شئی کا اختلاف اس کی علت کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے تو یہاں مقتضی الحال کی علت حال ہے نہ کہ مقام ہے تو ماتن نے دلیل میں مقامات الکلام ذکر کیا ہے لہذا یہ دلیل تام نہیں ہے۔

جواب:شارح نے اس کا جواب دیا کہ حال اور مقام دونوں قریب المفہوم ہیں لہذا دلیل دعوی کے مطابق ہوگی گویا کہ جو مقام کی دلیل ہوگی وہی حال کی بھی دلیل ہوگی۔یہاں پر شارح نے قریب المفہوم کہا ہے متحد المفہوم نہیں کہا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تغایر اعتباری ہے اور یہ اسی صورت میں معلوم ہوتا ہے جب متقاربا المفہوم کہا جائے کیونکہ اگر متحد

المفھوم کہتے تو اس سے یہ معلوم ہوتا کہ ان کے درمیان ذاتاً اور اعتباراً اتحاد ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔اسی وجہ سے متقار با المفھوم کہا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کے درمیان تغایر اعتباری ہے اور اتحاد ذاتی ہے۔ یہاں پر شارح نے باعتبار التوھم کہا ہے دونوں مقامات میں اس کی وجہ یہ ہے کہ امر داعی حقیقت میں نہ زمانہ ہوتا ہے اور نہ ہی تکلم کے لیے مکان ہوتا ہے۔

قولہ : فعند تفاوت المقامات۔

یہ عبارت ماتن کے قول فان المقامات الخ پر تفریع ہے اور شارح کی غرض یہاں سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے اس کا قول ان الاعتبار اللائق الخ یہ مدعی محذوف کی دلیل ہے نہ کہ مدعی مذکور کی اور دوسری غرض ایک وھم کو دور کرنا ہے کہ مقامات جب مختلف ہوتے ہیں تو ممکن ہے کہ ان کے تفاوت کی وجہ سے مقامات کے مقتضیات مختلف نہ ہوں تو شارح نے اس کو اپنے اس قول سے دور کیا ہے کہ مقامات کے تفاوت کے وقت مقتضیاتِ مقام بھی مختلف ہوں گے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اعتبار (مثلا تاکید) جو لائق ہے اس مقام (مثلا انکار) کے یہ غیر ہے اس اعتبار (مثلا اطلاق) کے جو لائق ہے اس مقام (خلوالذھن) کے ۔لہذا جب حال اور مقام قریب المفھوم ہیں تو ان کے مقتضیات بھی ایسے ہی ہوں گے۔

عبارت:ثم شرع فی تفصیل تفاوت المقامات مع اشارة اجمالیة الی ضبط مقتضیات الاحوال وبیان ذلك ان مقتضی الحال کماسیجیء اعتبار مناسب للحال والمقام وھو اما ان یکون مختصاباجزاء الجملة او بالجملتین فصاعداًاولایختص بشئی من ذلك اما الاول فیکون راجعا اماالی نفس الاسناد ککونه عاریاعن التاکید او مؤکداًاستحسانا اووجوباً تاکیداواحداًاواکثراوالی المسند الیه ککونه محذوفاًاوثابتاً اومعروفاًاومنکراًمخصوصاًاو غیر مخصوصٍ مصحوبا بابشئی من التّوابع اوغیرمصحوبٌ مقدماًاو مؤخراًمقصوراعلی المسند الیه اوغیر مقصورٍالی غیر ذلك او الی المسند کماذکرمع زیادة کونه مفرداًفعلاًاوغیره اوجملة اوجملة اسمیة اوفعلیة اوشرطیة اوظرفیة مقیداًبمتعلقٍ اوغیرمقیدٍعلی ماسنفصّل واماالثانی فکوصل المجلتین اوفصلھما واما الثالث فکالمساواة والیجاز والاطناب علی الوجوہ المذکورة فی بابه وھذاحدیث اجمالی یفصّله علم المعانی۔

ترجمہ: پھر ماتن علیہ الرحمہ مقتضیان احوال کے ضبط کی طرف اجمالی اشارہ کرنے کے ساتھ تفاوت مقامات کی تفصیل میں شروع ہوئے۔اوراس کا بیان یہ ہے کہ مقتضی الحال (جیسا کہ عنقریب آئے گا کہ یہ اعتبار مناسب الحال والمقام ہے) وہ یا تو ایک جملہ کے اجزاء کے ساتھ خاص ہوگا یا دو یا دو سے زائد جملوں کے ساتھ خاص ہوگا یا ان میں سے کسی کے ساتھ خاص نہیں ہوگا بہرحال اول وہ یا تو نفس اسناد کی طرف راجع ہوگا جیسے کہ اسناد کا تاکید سے خالی ہونا یا اس کا ایک یا دو تاکید کے ساتھ استحساناً یا وجوباً مؤکد ہونا یا وہ مسندالیہ کی طرف راجع ہوگا جیسے کہ مسندالیہ کا محذوف ہونا یا مذکور ہونا یا معرفہ ہونا یا نکرہ ہونا مخصوص یا غیر مخصوص ہونا،توابع میں سے کسی شئی کے ساتھ ملا ہونا یا ملانہ ہونا،مقدم یا مؤخر ہونا،مسندالیہ پر مقصور ہونا یا مقصود نہ ہونا یا وہ مسند کی طرف لوٹے گا۔جیسا کہ ذکر کیا گیا اور کچھ زیادتی کیساتھ یعنی مسند کا مفرد ہونا فعل ہونا یا غیر فعل ہونا یا جملہ اسمیہ یا فعلیہ یا شرطیہ یا ظرفیہ ہونا،متعلق کے ساتھ مقید ہونا یا مقید نہ ہونا اس بناء پر جس کو ھم تفصیل سے بیان کریں گے۔بہرحال ثانی تو جیسا کہ دو جملوں کا ملا ہونا یا ملانہ ہونا اور بہرحال ثالث تو جیسا کہ مساوات،ایجاز اور اطناب ان صورتوں پر جو ان کے باب میں ذکر کی گئی ہیں اور یہ اجمالی گفتگو ہے جس کی تفصیل علم معانی کرتا ہے۔

وضاحت:قولہ ثم شرع فی تفصیل۔

شارح کی یہاں سے چند اغراض ہیں:(۱) پہلی غرض تو ماتن کے کلام لاحق (فمقام کل) کا اس کے کلام سابق (فان المقامات) کے ساتھ ربط بیان کرنا ہے کہ کلام سابق اجمالی ہے اور کلام لاحق میں اس اجمال کی تفصیل ہے۔(۲) دوسری غرض فمقام میں فاء کی تعیین کرنا ہے اور وہ یہ کہ یہ تفصیلیہ ہے(۳) تیسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مدعی ہو مختلف ہے اور اس کی دلیل فان المقامات الخ ہے جب دلیل اور دعوی دونوں مکمل ہو گئے تو اب فمقام کل الخ میں شروع ہونا کہ لا یعنی میں شروع ہونا ہے اور لا یعنی میں شروع ہونا باطل ہے۔

جواب: یہ دیا گیا کہ فمقام ماقبل اجمال کی تفصیل ہے اور کسی شئی کی تفصیل میں شروع ہونا لایعنی میں شروع ہونا نہیں ہوتا ہے۔

قوله:مع اشارة اجمالية۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ فمقام کل الخ سے تفصیل اگر بطریق امثلہ کو ذکر کرنے سے ہے تو تین امثلہ کا ذکر ہی کافی تھا کیونکہ مقامات جمع ہے اور اس کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے تو پھر ماتن نے تین سے زائد امثلہ کیوں ذکر کی؟ اور اگر تفصیل بطریق حصر ہے تو حصر درست نہیں کیونکہ جو مذکور ہے وہ تمام کو کفایت نہیں کرتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ تفصیل بطریق حصر ہے لیکن حصر کی دو اقسام ہوتی ہیں۔(۱) حصر اجمالی (۲) حصر تفصیلی اور یہاں مراد ہے حصر اجمالی ہے لہذا اس کے لیے تمام اقسام کو کفایت کرنا ضروری نہیں ہے اور حصر اجمالی یہاں اسی طرح بیان کیا جاتا ہے کہ یا تو وہ ایک جملہ کے اجزاء کے ساتھ خاص ہوگا یا دو یا دو سے زائد جملہ کے اجزاء کے ساتھ خاص ہوگا یا کسی کے ساتھ خاص نہیں ہوگا خلاصہ کلام یہ کہ ماتن نے مقتضیات احوال کو تین انواع میں محصور کر دیا ہے۔

قوله:بيان ذالك۔

یہاں سے شارح کی پہلی غرض کو ذکر کرنا ہے اور دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مقتضی کی حالت کی طرف اضافت درست نہیں ہے ورنہ دنیا میں کوئی کلام بھی غیر بلیغ نہیں پایا جائے گا کیونکہ حال ہر صورت میں مقتضی (بالکسر) ہوتا ہے لہذا یہ موجب (فاعل) ہوا اور مقتضی موجب (مفعول) ہوا اور موجب کے وجود کے وقت موجب کا وجود ضروری ہے۔لہذا کوئی بھی کلام غیر بلیغ نہیں ہوگا؟

جواب: یہاں مقتضی الحال میں اضافت موجب الی الموجب کے قبیل سے نہیں ہے حتی کہ اختلاف ممتنع ہو بلکہ یہ ادنی ملابست کی وجہ سے ہے اور وہ یہ کہ مناسب مع حال المخاطب مقتضی حال ہے پس تخلف ممکن ہے پس اگر متکلم ایسا کلام ذکر کرے جو حال مخاطب کے مناسب نہ ہو تو وہ کلام غیر بلیغ ہوگا لہذا کلام غیر بلیغ کا وجود پایا جائے گا۔

شارح کے قول کما سیجئ سے اشارہ اپنے قول مقام التنکر ای المقام الذی یناسبہ کی طرف ہے اور اس کا قول فصاعدا یہ حال ہے اس کا عامل مع ذوالحال محذوف ہے تقدیری عبارت یوں بنے گی فذہب العدد صاعداً۔

شارح کے قول اما الی نفس الاسناد باب اول کی طرف اشارہ ہے اور الی المسند الیہ سے باب ثانی کی طرف اشارہ ہے اور الی المسند سے باب ثالث کی طرف اشارہ ہے اور مقیداً بمتعلق سے باب رابع احوال متعلقات الفعل کی طرف اشارہ ہے اور مکوصل الملتین سے باب خامس کی طرف اشارہ ہے۔فکالمساوات سے باب سادس کی طرف اشارہ ہے اور باب سابع انشاء ہے اور ثامن قصر ہے تو اس طرح ابواب ثمانیہ کا حصر مکمل ہو گیا۔

عبارت:واذا تمھد ھذا فنقول مقام التنکیر ای المقام الذی یناسبه تنکیر المسند الیه اوالمسند اومتعلقة یباینُ مقام تعریفه ومقام اطلاق الحکم اوالتعلق او المسند الیه اوالمسندِ اومتعلقه یباین مقام تقییده بمؤکّدٍ اواداةِ قصر اوتابعٍ اوشرطٍ او مفعول اومایشبهه ومقام تقدیم المسند الیه اوالمسند او متعلقاته یباین مقام تاخیره و کذا مقام ذکره یباین مقام حذفه وھذا معنی قوله فمقام کل من التنکیر والاطلاق والتقدیم والذکر یباین مقام خلافه ای خلاف کل منھا وانما فصل قوله ومقام الفصل یباین مقام الوصل لامرین احدھما التنبیه علی انه بابٌ عظیم الشان رفیع القدر حتی حصر بعضھم البلاغة علی معرفة الفصُل والوصُل والثانی انه من الاحوال المختصة باکثر من جملة وفصّل قوله ومقام الایجاز یباین مقام خلافه ای الاطناب والمساواۃ لکونه غیر مختصٍّ بجملةٍ اوجزئھا اولانه باب عظیم کثیر المباحث وقد اشار فی المفتاح الی تفاوت مقام الایجاز والاطناب بقوله ولکلّ حدینتھی الیه الکلام مقام فان لکل من الایجاز والاطناب لکونھما نسبتین حدوداً ومراتب متفاوتة ومقام کل یباین مقام الاخر۔

ترجمہ: اور جب یہ تمہید بیان ہوگی تو ہم کہتے ہیں کہ تنکیر کا مقام یعنی وہ مقام جس کے مناسب ہے مسندالیہ کو یا مسند کو یا اس کے متعلق کو نکرہ لانا۔ان کے معرفہ لانے کے مقام کے مخالف ہوگا۔اور حکم یا تعلق یا مسندالیہ یا مسند یا ان کے متعلق کے اطلاق کا مقام،ان کو تاکید یا اداۃ قصر یا تابع یا شرط یا مفعول یا ان کے مشابہ کے ساتھ مقید کرنے کے مخالف ہوگا اور مسندالیہ یا مسند یا ان متعلقات کی تقدیم کا مقام ان کی تاخیر کے مقام کے مخالف ہوگا اور اسی طرح ان کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کا مخالف ہوگا اور یہ ہی معنی ان کے اس قول کا ہے تو تنکیر،اطلاق،تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام ان کے خلاف کے مقام کے مخالف ہوگا یعنی ان میں سے ہر ایک کے اور ماتن نے اپنے قول (فصل کا مقام وصل کے مقام کے مخالف ہوگا) کو دو وجہوں سے علیحدہ ذکر کیا۔پہلی وجہ ہے کہ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے یہ باب عظیم الشان اور رفیع المرتبہ ہے حتی کہ بعض لوگوں نے بلاغت کو وصل اور فصل کی معرفت پر محصور کر دیا ہے۔اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ان احوال میں سے ہیں جو ایک جملہ سے زائد کے ساتھ خاص ہیں۔اور ماتن نے اپنے قول (اور ایجاز کا مقام ان کے خلاف کیمقام کے مباین ہوگا یعنی اطناب اور مساوات) کو اس وجہ سے کہ یہ کثیر المباحث عظیم باب ہے اور علامہ سکا کی نے مفتاح میں ایجاز اور اطناب کے مقام کی تفاوت کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے (اور ہر حد جس کی طرف کلام کی انتہاء ہوتی ہے کے لیے ایک مقام ہے کیونکہ ایجاز اور اطناب میں ہر ایک کے لیے ان کے امر نسبتی ہونے کی وجہ سے) مختلف حدود اور مراتب ہیں۔اور ہر ایک کا مقام دوسرے کے مقام کے مخالف ہے۔

وضاحت:مقام التنکیر ای المقام الذی۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مقام کی اضافت تو کلام کی طرف ہوتی ہے نہ کہ تنکیر کی طرف یہاں اس کا الٹ ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ادنی ملابست کی وجہ سے کیونکہ یہ مقتضی کی اضافت مقتضی کی طرف ہے۔

قولہ: تنکیر المسند الیہ (رجل عالم) یباین الرجل العالم۔

قولہ:مقام اطلاق نحو زید قائم یباین مقام تقییدہ بمؤکد انّ زیداً لقائم

قولہ:اطلاق تعلق الحکم نحو زید قام فی الدار یباین مقام تقییدہ باداۃقصر نحو مازید قائم الافی الدار۔

قولہ:مقام اطلاق المسندالیہ نحو قائم زید یباین مقام تقییدہ بتابع قام زید الکاتب۔

قولہ:مقام الاطلاق المسند نحو ضربت یباین مقام تقییدہ بمفول ضربت ضربا۔

قولہ:بشرط نحو اذا ضربت زیدا۔

قولہ:مقام اطلاق متعلق المسندنحو ضربت ضرباً یباین ضربت ضربا شدیدا۔

قولہ :خلاف کل منھا۔

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ماتن کے قول مقام خلافہ میں ضمیر دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو فقط ذکر کی طرف لوٹے گی تو معنی یہ بنے گا کہ ذکر کے خلاف کے مقام کے مباین ہوگا اور وہ حذف ہے اور یہ صرف مقام الذکر میں درست ہوگا کیونکہ اطلاق، تنکیر ،تقدیم حذف کے مقام کے مباین نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ ان کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے۔ یا یہ ضمیر امور مذکورہ کے مجموعہ کی طرف لوٹے گی تو معنی یہ بنے گا کہ ذکر کا مقام مجموعہ کے مقام کے مخالف ہوگا اور یہ معنی بھی درست نہیں ہے کیونکہ تنکیر کا مقام تعریف کے مقام کے تو مخالف ہے مجموعہ کے مقام کے مخالف نہیں ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم یہاں تیسری صورت کو اختیار کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ضمیر ان میں سے ہر ایک کی طرف راجع ہے کیونکہ جمع کا مقابلہ جب جمع سے ہو تو وہ آحاد کی آحاد پر تقسیم کا فائدہ دیتی ہے جیسے کہا جاتا ہے ارکبوادوا بکم تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص اپنی اپنی سواری پر سوار ہو۔ لہذا یہاں بھی تنکیر کا مقام صرف تعریف کے مقام کے مخالف ہوگا۔ باقی کو اسی پر قیاس کرلیں۔

قولہ:انما فصل قولہ ومقام الفصل۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ عبارت میں اصل اتصال ہے تو ماتن کے لیے مناسب تھا کہ وہ عبارت کو وصل کے طریقے پر ذکر کرتے اور یوں کہتے فمقام کل من التنکیر والاطلاق ،والتقدیم والفصل یباین مقام خلافہ تو ماتن نے فصل اور وصل کو علیحدہ ذکر کیوں کیا؟

جواب: ماتن نے فصل اور وصل کو علیحدہ دو وجوہات کی بناء پر ذکر کیا ہے پہلی وجہ تو اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ فصل ووصل کا باب عظیم مرتبہ والا ہے اور دوسری وجہ یہ کہ یہ ایک سے زائد جملوں کیساتھ خاص ہے۔اسی طرح کا سوال وجواب ایجاز واطناب والی صورت میں بھی ہوتا ہے جو کہ مذکور ہے۔

قوله:وقد اشار فی المفتاح

یہاں سے ایک صاحب مفتاح کی غرض ہے دوسری شارح کی غرض ہے۔علامہ سکاکی کی غرض اس عبارت سے مقام ایجاز اور اطناب میں مبانیت کو ثابت کرنا ہے جبکہ شارح کی غرض اس عبارت کو نقل کر کے صاحب مفتاح کی مراد پر تنبیہ وارد کرنا ہے کیونکہ بعض شراح پر یہ مراد پوشیدہ رہ گئی تھی۔اور صاحب مفتاح کی مراد پر تنبیہ وارد کرنے سے غرض ایک اعتراض کا جواب بھی دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ماتن کی کتاب مفتاح العلوم سے ملخص ہے۔اور صاحب مفتاح نے مقام ایجاز اطناب کے درمیان مباینت کو ذکر نہیں کیا ہے۔حالانکہ ماتن نے ذکر کیا ہے تو اس سے ملخص اور ملخص منہ کے درمیان مخالفت لازم آئی جو کہ باطل ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ صاحب مفتاح نے مباینت کو ذکر نہیں کیا بلکہ انہوں نے اشارۃ اس کا ذکر کیا ہے۔جہاں انہوں نے کہا کہ ہر حد کے لیے جہاں کلام کی انتہاء ہوتی ہے ایک مقام ہوتا ہے اور ایجاز واطناب میں سے ہر ایک کے لیے مختلف حدود اور مراتب ہیں اور ہر ایک کا مقام دوسرے کے مقام کے مباین ہوتا ہے صاحب مفتاح نے اس کو اشارۃ ذکر کیا ہے جب کہ ماتن نے اس بات کو صراحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔لہذا ملخص اور ملخص منہ کے درمیان مخالفت لازم نہ آئی۔

عبارت:وكذا خطاب الذكى مع الغبى فان مقام الاول يباين مقام الثانى فان الذكى يناسبه من الاعتبارات اللطيفة والمعانى الدّقيقة الخفية مالايناسب الغبى وكان الانسب ان يذكرمع الغبى الفطن لان الذكاء شدة قوّةٍ للنفس معدّة لاكتساب الأراءِ وتسمى هذهِ القوّة الذّهن وجودة تهيّؤهالتصوّرمايردعليها من الغير الفطنة ولغباوة عدم الفطنة عمامن شانه ان يكون فطنافمقابل الغبى هو الفطن۔

ترجمہ۔اوراسی طرح خطاب ذکی کا خطاب غبی کے ساتھ ہے کیونکہ اول کا مقام ثانی کے مقام کے مباین ہے کیونکہ ذکی کے لیے اعتبارات لطیفہ اور باریک پوشیدہ معانی مناسب ہیں جو کہ غبی کے مناسب نہیں ہیں۔اورمناسب یہ تھا کہ ماتن غبی کے ساتھ فطین کوذکرکرتے کیونکہ ذکاوت نفس کی اس سخت قوت کو کہتے ہیں جوافکار کے حصول کے لیے تیار رہتی ہےاوراس قوت کا نام ذہن میں بھی رکھا جاتا ہے۔اورایسی عمدہ صلاحیت جونفس کی قوت کو غیر سے وارد ہونے والے تصور کے لیے تیار کرتی ہے اس کو فطانت کہا جاتا ہےاورغباوت عدم فطانت کو کہتے ہیں جس کی شان فطین ہونا ہوپس غبی کا مقابل فطین ہے۔

وضاحتقوله:فان مقام الاول۔

شارح کی پہلی غرض متن کی دلیل کوذکرکرنا ہےاوردوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:یہ ہوتا ہے کہ کذا سے مقام ایجاز کی طرف اشارہ ہے جو کہ مشبہ بہ ہےاورخطاب الذکی مشبہ ہےاورکذاآلہ تشبیہ ہےاورحکم اس کے خلاف کے مقام کا مباین ہونا ہےاور یہاں مشبہ اوراورمشبہ بہ میں کوئی مناسبت نہیں ہے کیونکہ مقام اور خطاب دومتضادامر ہیں؟

جواب:یہ ہے کہ یہاں عبارت مضاف کے حذف کے ساتھ ہے یعنی مقام خطاب الذکی الخ۔لہذاان دونوں کے درمیان مناسبت حاصل ہوگی بایں طور پر کہ خطاب الذکی کا مقام مقام ایجاز کے مشابہ ہے نہ کہ نفس خطاب الذکی مقام ایجاز کے مشابہ ہے۔

قوله :فكان الانسب۔

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پرایک اعتراض کرنا ہےاورساتھ ذکی،غبی اورفطین کی تعریفات کرنی ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ ماتن کے لیے مناسب یہ تھا کہ وہ خطاب الذکی کی جگہ پرخطاب الفطن ذکرکرتے کیونکہ غبی کا مقابل فطن ہوتا ہے نہ کہ ذکی ہوتا ہےاورذکی اورفطین کے درمیان فرق یوں ہے کہ ذکی اس کو کہتے ہیں جومطالعہ میں عمدہ ہواورفطین اس کو کہتے ہیں جولوگوں کے کلام کو سمجھنے میں عمدہ ہواورغبی اس کو کہتے ہیں جولوگوں کے کلام کو سمجھنے میں عمدہ نہ ہولہذا یہاں فطین کا مقابل غبی ہے؟

جواب:یہ ہے کہ ماتن نے خطاب الذکی کوذکرکیا ہےاورمراداس سے خطاب الفطن ہی لیا ہےاوراس کی وجہ ہے کہ ان کے درمیان ذکرالخاص وارادۃ العام کا علاقہ پایا جاتا ہے بایں طور پر کہ ہرذکی فطین ہوتا ہے لیکن اس کا عکس نہیں ہوتا ہے۔

عبارت:ولکل کلمة مع صاحبتها ای مع کلمة اخری صوحبت معها مقام لیس لها مع مایشارک تلک الصّاحبة فی اصل المعنی مثلا الفعل الذّی قصداقترانه بالشرط فله مع کلٍ من ادوات الشرط مقام لیس له مع الاخرولکل من ادوات الشرط مثلامع الماضی مقام لیس له مع المضارع وکذاکلمات الاستفهام والمسند الیه کزیدٍ مثلاله مع المسندالمفرد اسمااوفعلاماضیااومضارعامقام ومع الجملة الاسمیة الاسمیة اوالفعلیة اوالشرطیة اوالظرفیة مقام اُخراذالمرادبالصاحِبة الکلمة الحقیقة اوماھو فی حکمهاوایضاله مع المسند السّببی مقام ومع الفعلی مقام اُخرالی غیرذلك ھکذاینبغی ان یتصورھذاالمقام فجمیع ماذکرمن التقدیم والتاخیروالاطلاق والتقییدوغیرذلك اعتبارات مناسبه۔

ترجمہ: اور ہر کلمہ کے لیے اس کے صاحب کے ساتھ یعنی اس دوسرے کلمے کے ساتھ جس کے ساتھ وہ ملا ہوتا ہے (مقام) ہے جو اس کلمہ کے لیے نہیں ہے جو اصل معنی میں اس کے ساتھ شریک ہوتا ہے مثال کے طور پر وہ فعل جس کو شرط کے ساتھ ملانے کا ارادہ کیا جائے تو اس کے لیے ذوات شرط میں سے ہر ایک کے ساتھ مقام حاصل ہے جو کہ اس کو دوسرے کے ساتھ نہیں ہے اور ادوات میں سے ہر ایک کے لیے مثال کے طور پر ماضی کے ساتھ کا ایک مقام حاصل ہے جو اس کو مضارع کے ساتھ حاصل نہیں ہوگا اسی طرح کلمات استفہام اور مسند الیہ جیسے زید کو مثلاً مسند مفرد جو اسم ہو یا فعل ماضی ہو یا مضارع ایک مقام حاصل ہے اور جملہ اسمیہ یا فعلیہ یا شرطیہ یا ظرفیہ کے ساتھ دوسرا مقام حاصل ہے کیونکہ مصاحبت سے مراد کلمہ حقیقی ہو یا اس کے حکم میں ہو اور مسند الیہ کے مسند سببی کے ساتھ بھی ایک مقام حاصل ہے اور مسند فعلی کے ساتھ اس کو دوسرا مقام حاصل ہے اسی طرح اس مقام کا تصور کرنا چاہیے پس وہ تمام جن کا ذکر ہوا یعنی تقدیم، تاخیر اطلاق، تقیید وغیرہ اعتبارات مناسبہ ہیں۔

وضاحت قوله:ولکل کلمة مع صاحبتها۔

ماتن کی غرض تعمیم بعد از تخصیص ہے کیونکہ پیچھے ذکر کیا کہ تنکیر میں سے ہر ایک کا مقام ہے اور اب کہہ رہے ہیں ہر کلمہ کے لیے ایک مقام حاصل ہے

قوله :صوحبت معها۔

یہ ماتن کے قول مع صاحبتها کی تفسیر ہے اور غرض اس تفسیر سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ معتبر مصاحبت قصد یہ ہے نہ کہ اتفاقیہ حتی کہ اگر متکلم ایک مقام میں ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ اتفاقی طور پر ملاتا ہے۔اس کلام کو بلاغت کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا۔

قوله:مثلاً الفعل۔

شارح کی پہلی غرض کو مثال کے ساتھ وضاحت کرنا ہے اور دوسری غرض کل کلمة کے مصداق اور مع صاحبتها کے مصداق میں دو احتمالات بیان کرنے ہیں۔ پہلے احتمال کی طرف اشارہ کیا اپنے قول الفعل الذی سے یعنی ہر کلمہ سے مراد فعل ہے

اور صاحبتھا سے مراد ادوات شرط ہے مثلاً فعل کے لیے اذا کے ساتھ جو مقام حاصل ہے (یقین) وہ اِنْ کے ساتھ حاصل نہیں ہے کیونکہ اِنْ شک میں استعمال ہوتا ہے اور دوسرے احتمال کی طرف اپنے قول ولکل من ادوات سے اشارہ کیا ہے یعنی کل کلمۃ سے مراد ادوات شرط ہیں اور صاحبتھا سے مراد فعل ہے۔

قولہ : اذالمراد بالمصاحبۃ۔

شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ممثل لہ ہے ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کے ساتھ ملا ہوا ہونا اور مثال دی ہے کلمہ کا جملہ کے ساتھ ملا ہوا ہونا؟

جواب: یہ ہے کلمہ مصاحب سے مراد عام ہے کہ وہ کلمہ حقیقی ہو یا حکما ہو۔ اور جملہ جب محل اعراب میں واقع ہو تو وہ کلمہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

قولہ : ھکذا ینبغی ان یتصور۔

اس عبارت سے شارح بعض لوگوں کا رد کرنا چاہتے ہیں جن کا مؤقف یہ ہے کہ ماتن کے کلام کا معنی یہ ہے کہ اول یعنی فمقام کل من التنکیر الخ سے علم معانی کی طرف اشارہ ہے اور ثانی وکذا الخطاب الذکی الخ سے علم بیان کی طرف اشارہ ہے اور ثالث لکل کلمۃ الخ سے علم بدیع کی طرف اشارہ ہے تو ان پر رد کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ اس صورت میں تو بحث سے خروج لازم آئے گا کیونکہ کذا الخطاب الذکی اور اسی طرح لکل کلمۃ کا ذکر غیر محل میں ہوگا۔

عبارت:وارتفاع شان الکلام فی الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه ای انحطاط شانه بعدمها ای بعدم مطابقة الکلام للاعتبار المناسب والمراد بالاعتبار المناسب الامر الذی اعتبره المتکلم مناسباًبحسب السّلیقة اوبحسب تتبع تراکیب البلغاء یقال اعتبرت الشئی اذانظرت الیه وراعیت حاله واعتبار هذاالامرفی المعنی اوّلاوبذات وفی اللفظ ثانیاوبالعرض واراد بالکلام الکلام الفصیح لکونه اشارة الی ماسبق اذلاارتفاع لغیر الفصیح واراد بالحسن الحسن الذاتی الداخل فی البلاغة دون العرضی الخارج لانّ الکلام قدیرتفع بالمحسّنات اللفظیة او المعنویة لکنهاخارجة عن حد البلاغة۔

ترجمہ:حسن اور قبول میں کلام کی شان کا بلند ہونا اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ ہوتا ہے اوراس کی شان کا گرجانا اعتبار مناسب کی مطابقت کے معدوم ہونے سے ہوتا ہے اوراعتبار مناسب سے مراد وہ امر ہے جس کو متکلم سلیقہ اورتراکیب بلغاء کے اعتبار سے مناسب خیال کرتا ہے۔اعتبرت ُالشئی اس وقت کہا جاتا ہے جب تو اس کی طرف نظر کرے اوراس کے حال کی رعایت کرے اوراس امر کا اعتبار معنی میں اولاً اور بالذات ہوتا ہے اورلفظ میں ثانیاً اور بالعرض ہوتا ہے اور کلام سے مراد کلام فصیح ہے کیونکہ پیچھے اس کی طرف اشارہ ہو چکا کیونکہ غیر فصیح کے لیے کوئی بلندی نہیں ہے۔اورحسن سے مراد حسن ذاتی ہے۔جو کہ بلاغت میں داخل ہے نہ کہ عرضی جو کہ خارج ہے کیونکہ کلام کبھی محسنات لفظیہ یا معنویہ کی وجہ سے بھی بلند ہو جاتا ہے لیکن یہ بلاغت کی تعریف سے خارج ہے۔

وضاحتقولہ :ارتفاع شان الکلام۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے بلاغت کے مراتب کے تفاوت کو بیان کرنے کے لیے تمہیداً دوسرا مقدمہ ذکر کرنا ہے پہلا مقدمہ بطور تمہید وھومختلف الخ سے ذکر کیا تھا۔

اس کی تمہید کا طریقہ یہ ہے کہ اگر مقتضی الحال ایک ہوتو بلاغت کی تقسیم لازم نہیں آئے گی اوراگر مقتضی الحال مختلف ہوں تو حال بھی مختلف ہوں گے۔لہذا بلاغت کی تقسیم درست ہو جائے گی۔کیونکہ بلاغت بعض اعلی مراتب میں ہوگی یا اسفل میں ہوگی یا اوسط میں ہوگی اور مقدمہ ثانیہ کی تمہید کا طریقہ یوں ہوگا کہ اگر کلام میں ارتفاع اور انحطاط نہ ہوتو بلاغت میں مراتب بھی مختلف نہیں ہوں گے اور جب ارتفاع اورانحطاط موجود ہوگا تو بلاغت کے مراتب کا تفاوت بھی لازم آئے گا۔

قولہ :والمراد بالاعتبار۔

شارح کی اولاً غرض اعتبار مناسب کے معنی مرادی کو بیان کرنا ہے اور ثانیاً ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض:ماتن نے کہا کہ کلام رفیع الشان ہوگا اس وقت جب وہ اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا اور مطابقت اشتمال سے عبارت ہے تو معنی یہ بنے گا کہ کلام رفیع الشان ہوگا اس وقت جب کلام اعتبار مناسب پر مشتمل ہوگا حالانکہ کلام کا اعتبار پر مشتمل ہونا درست نہیں ہے کیونکہ اعتبار متکلم کی صفت ہے اور کلام اور متکلم آپس میں متباین ہیں تو اس طرح ایک متباین کی صفت کا

دوسرے متباین پر مشتمل ہونا لازم آ رہا ہے جو کہ درست نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اعتبار اگرچہ متکلم کی صفت ہے لیکن یہ مصدر ہے جو کہ مبنی للمفعول ہے اور مراد اس سے امر معتبر ہے یعنی وہ امر جس کو متکلم مقام کے لیے مناسب خیال کرے تو اس وقت یہ کلام کی صفت بن جائے گا۔ جیسے اِنَّ زیداًلقائم میں اِنَّ اور لام تاکید ہے۔

قوله :بحسب السليقة

یہاں سے شارح نے متکلم کی تقسیم کردی کہ وہ اس اعتبار کو یا تو فطرت اور سلیقہ کے ذریعے استعمال کرے گا جو کہ اہل عرب میں سے ہو یا اس کو بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے اس چیز کا پتہ چلے گا اگر متکلم اہل عجم میں سے ہو۔

قوله:يقال اعتبرت الشئى۔

شارح کی غرض اولاً تو اعتبار کے معنی مرادی کو متعین کرنا ہے کیونکہ یہ چند معانی میں استعمال ہوتا ہے۔(۱) مرتبہ مثلاً هذاالاعتبار اول وهذ ا الاعتبار ثانی (۲) فرض جیسے هذا الشئی اعتباری (۳) قیاس مثلاً فاعتبر وا یا اولی الابصار (٤) نظیر مثلاً هــذا اعتبـــار لـذاك تو شارح نے کہا کہ اس میں معنی امر معتبر ہے۔اور دوسرا اس پر دلیل قائم کی اھل عرب کے مقولہ سے کیونکہ وہ کہتے ہیں اعتبرتُ الشّئی اذا نظرت الیه وراعیت حاله اسی طرح بلیغ متکلم اولاً معنی کی طرف نظر کرتا ہے پھر اس کے حال کی رعایت کرتا ہے یعنی مقام کے لیے امر مناسب کا اعتبار کرتا ہے پھر اس کلام کا تلفظ کرتا ہے۔

قوله:واعتبار هذا لا مر فى المعنى۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے جب ماتن نے کہا اعتبار مناسب کے مطابق ہونا اور مطابقت سے مراد اشتمال ہے اور اعتبار سے مراد امر معتبر ہے اور کلام کا امر پر مشتمل ہونا یہ تلفظ کے وقت ہوتا ہے اس سے پہلے نہیں ہوتا لہذا کلام بلیغ اس معنی کے مطابق نہیں ہوگا جو ذہن میں ہوتا ہے حالانکہ متکلم اس معنی کے مطابق کلام کرتا ہے جو ذہن میں ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس امر کا اعتبار اولا اور بالذات معنی میں ہوتا ہے اور لفظ میں ثانیا اور بالعرض ہوتا ہے۔لہذا کلام بلیغ اس معنی کے مطابق بھی ہوگا جو ذہن میں موجود ہے۔

قوله:اراد بالكلام الفصيح۔

اس عبارت سے شارح تین اعتراضات کو دور کر رہے ہیں۔

اعتراض اول: یہ ہے کہ ممکن ہے کہ ماتن کے قول ارتفاع شان الکلام میں الف لام جنس کا ہو تو معنی یہ بنے گا کہ جنس کلام رفیع الشان ہو برابر ہے کہ وہ فصیح ہو یا غیر فصیح ہو۔تو اس صورت میں انف مسرج کا منکر مخاطب کے ہاں بلیغ ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ اعتبار مناسب کے مطابق ہے حالانکہ بالاتفاق یہ غیر بلیغ ہے؟

اعتراض ثانی: دوسرا اعتراض پہلے مقدمہ پر لازم آتا ہے کیونکہ ماتن نے یہاں دومقدمے ذکر کیے ہیں پہلا مقدمہ (ارتفاع شان الکلام بمطابقة للاعتبار مناسب)اوردوسرامقدمہ(انحطاطه بعدمه)پہلے مقدمہ پراعتراض لازم آتا ہے کہ جب کلام اعتبار مناسب کےمطابق ہوگا تو اس میں محض حسن ثابت ہوگا نہ کہ حسن اورقبول میں رفیع الشان ہوگا؟

اعتراض ثالث: دوسرے مقدمہ پر ہوتا ہے کہ ماتن نے کہا جب کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہوگا تو وہ رفعت شان سے گر جائے گا حالانکہ وہ تو بلاغت ہی سے خارج ہوجائے گا اس میں حسن کہاں سے ہوگا؟

جواب: شارح نے ان تینوں اعتراضات کا جواب اپنے قول اراد بالکلام الخ سے دیا وہ اس طرح یہ اعتراضات اس صورت میں لازم آتے ہیں جب (الکلام) میں الف لام جنسی لیں حالانکہ یہاں جنسی نہیں بلکہ عہدی ہے اور معہودلہ کلام فصیح ہے لہذا پہلا اعتراض اٹھ جائے گا۔ کیونکہ جب کلام سے کلام فصیح مراد ہے تو انف مسرج اگرچہ اعتبار مناسب کے مطابق ہے لیکن یہ فصیح نہیں ہے۔

دوسرااعتراض بھی ختم ہوجائے گا کیونکہ جب کلام سے کلام فصیح مراد ہے تو محض فصاحت سے کلام میں حسن پیدا ہوا لیکن جب وہ اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا تو حسن اورقبول میں رفیع الشان ہوجائے گا۔

تیسرااعتراض بھی ختم ہوجائے گا کیونکہ کلام فصیح میں حسن تو ہے لیکن وہ جب اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہوگا تو حسن اورقبول میں رفعت شان سے نیچے گر جائے گا فصاحت کی وجہ سے اس میں حسن باقی رہے گا۔

قوله :واراد بالحسن الحسن الذاتي۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ حسن اورقبول میں کلام کے رفیع الشان ہونے کا حصر اعتبار مناسب کی مطابقت میں کرنا باطل ہے کیونکہ حسن کبھی محسنات لفظیہ اورمعنویہ سے بھی حاصل ہوجاتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ الحسن میں الف لام عہد کا ہے اور مراد حسن ذاتی ہے جو کہ بلاغت میں داخل ہے اور کلام کا حسن ذاتی میں رفیع الشان ہونا صرف مذکورہ مطابقت سے ہی حاصل ہوتا ہے اور جو حسن محسنات لفظیہ یا معنویہ سے حاصل ہوتا ہے وہ حسن عارضی ہے جو بلاغت میں داخل نہیں بلکہ اس سے زائد ہے۔

عبارت:فمقتضی الحال هو الاعتبار المناسب للحال والمقام کالتاکید والاطلاق وغیرھمامما عددناہ ونہ یصرّح لفظ المفتاح وستسمع لھذازیادۃ تحقیقٍ والفاء فی قولہ فمقتضی الحال تدل علی انہ تفریع علی ماتقدم ونتیجۃ لہ وبیان ذلک انہ قد علم مماتقدم ان ارتفاع شانِ الکلام الفصیح بمطابقتہ للاعتبار المناسب لاغیر لان اضافۃ المصدر تفید الحصر کمایقال ضربی زیدافی الدار ومعلوم انّ الکلام انما یرتفع بالبلاغۃ وھی مطابقۃ الکلام الفصیح لمقتضی الحال فحصل ھنا مقدمتان احدٰھما ان لیس ارتفاعہ الابمطابقتہ للاعتبار المناسب والثانیۃ ان لیس ارتفاعُہ الابمطابقتہ لمقتضی الحال فیجب ان یکون المراد بالاعتبارالمناسب و مقتضی الحال واحداوالابطل احدالحصرین او کلاھماوفیہ نظر۔

ترجمہ: پس مقتضی الحال وہی اعتبار ہے جو کہ حال اور مقام کے مناسب ہو جیسے تاکیداور اطلاق اور ان کے علاوہ جن کو ہم نے شمار کیا اور اسی کی لفظ مفتاح صراحت کرتی ہے اور تو عنقریب اس کے لیے زیادہ تحقیق سن لے گا۔اور اس کے قول فمقتضی الحال میں فاء اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ ماسبق پر تفریع ہے اور اس کے لیے نتیجہ ہے۔اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ ماسبق سے یہ معلوم ہوا کہ کلام فصیح اس صورت میں رفیع الشان ہوگا جب وہ اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا۔اس کے غیر کے ساتھ نہیں ہوگا۔کیونکہ مصدر کی اضافت حصر کا فائدہ دیتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ضربی زیدًا فی الدار اور یہ بھی معلوم ہے کلام بلاغت کے ذریعے بلند ہوتا ہے اور بلاغت کہتے ہیں کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا پس یہاں دو مقدمے حاصل ہوگئے ان میں سے پہلا مقدمہ کہ کلام بلند نہیں ہوگا مگر اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ اعتبار مناسب اور مقتضی الحال سے مراد امر واحد ہے ورنہ دونوں میں سے ایک حصر باطل ہو جائے گا یا دونوں باطل ہو جائیں گے اور اس میں نظر ہے۔

وضاحت قولہ:فمقتضی الحال ھو الاعتبار المناسب۔

شارح کی غرض اس عبارت سے مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے کیونکہ جب دو اشیاء ذکر کی جائیں تو ان کے درمیان چاروں نسبتوں میں سے ایک نسبت کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن کے کلام میں تدافع ہے وہ اس طرح کہ ماتن نے بلاغت کی تعریف اس طرح کی ہے کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور بلغاء کے کلام سے یہ بات معلوم ہے کہ کلام بلاغت کے ذریعے بلند ہوتا ہے۔اور بلاغت کہتے ہیں کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا تو معلوم ہوا کہ کلام بلند ہوگا جب وہ مقتضی الحال کے مطابق ہوگا اور آگے ماتن نے کہا کہ کلام رفیع الشان ہوگا جب وہ اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا۔تو اس طرح ماتن کے کلام میں تناقض لازم آیا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ اعتراض اس بات پر مبنی ہے اگر ہم مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت تباین مانیں حالانکہ ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی ہے لہذا دونوں کے درمیان تناقض لازم نہ آیا۔

قولہ: کالتاکید والاطلاق۔

یہاں سے ماتن کی غرض مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کی وضاحت مثال کے ذریعے کرنا ہے کہ تاکید اور اطلاق یہ مقتضی الحال کی امثلہ ہیں اور دوسری غرض اس بات کی تائید پیش کرنا ہے کہ امام الفن صاحب مفتاح نے بھی اس کی وضاحت کی ہے کہ تاکید اور اطلاق ہی مقتضی الحال اور اعتبار مناسب ہے یہ بات بادی النظر کے اعتبار سے ہے ورنہ تحقیقی طور پر مقتضی الحال وہ کلام مؤکد کلی اور کلام مطلق کلی ہے جیسا کہ اس کی مزید وضاحت علم المعانی کے اندر بیان کی جائے گی۔ تیسری غرض فمقتضی الحال میں فاء کو متعین کرنا ہے کہ یہ فاء تفریعیہ اور نتیجہ ہے۔

قولہ: بیان ذالك۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ فمقتضی الحال میں فاء جب نتیجہ کے لیے ہے اور نتیجہ قیاس میں دو مقدموں کا تقاضا کرتا ہے اور وہ دو مقدمے کون کون سے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ پہلا مقدمہ تو ماتن کے کلام سے **معلوم** ہو رہا ہے (ارتفاع الشان الکلام لیس الا بمطابقة للاعتبار المناسب) اور دوسرا مقدمہ قوم کے کلام سے **معلوم** ہو رہا ہے (ارتفاع شان الکلام لیس الا بمطابقة لمقضتی الحال) اور یہ شکل ثالث ہے اور شکل ثالث وہ ہوتی ہے جس میں حد اوسط صغری اور کبری دونوں میں موضوع ہوتی ہے۔ یہاں ہم حد اوسط گرائیں گے تو نتیجہ آئے گا اعتبار المناسب ہو مقتضی الحال اب ہم اس کا عکس کریں گے تو وہ یوں آئے گا مقتضی الحال ہو الاعتبار المناسب اور یہی ہمارا مقصود ہے کہ مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت تساوی ہے۔

قولہ: لان الا ضافة المصدر تفید الحصر۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ماتن کی جانب سے جو مقدمہ اول ذکر کیا ہے اس میں آپ نے لاغیر کا لفظ ذکر کیا ہے جو کہ حصر پر دلالت کرتا ہے حالانکہ ماتن کے کلام میں تو حصر مذکور نہیں ہے؟ لہذا یہ ماتن پر افتراء ہوا جو کہ جائز نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ماتن کے کلام میں اگرچہ صراحتاً حصر مذکور نہیں ہے لیکن وہ حکماً مذکور ہے اور وہ اس طرح کہ ماتن نے اپنے کلام میں ذکر کیا ارتفاع شان الکلام اور ارتفاع مصدر ہے اور مصدر کی اضافت حصر کا فائدہ دیتی ہے لہذا معنی یہ ہوگا کہ (کل فرد من افراد ارتفاع شان الکلام الفصیح انما یحصل بمطابقة للا عتبار المناسب) لہذا ماتن پر کوئی افتراء نہیں باندھا گیا ہے اور مصدر کی اضافت حصر کا فائدہ دیتی ہے اس کی نظیر یہ قول ہے کہ ضربی زیداً فی الدار یعنی افراد الضرب میں سے ہر ہر فرد گھر میں واقع ہوا ہے۔

قولہ: الالبطل احد الحصر ین۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم لوگ مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت تساوی نہ مانو تو دونوں میں سے ایک حصر یا دونوں حصر باطل ہو جائیں گے۔اور تالی باطل ہے لہذا مقدم بھی باطل ہوگا اس کی تفصیل یوں ہے کہ اگر ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی نہ مانو تو پھر ان کے درمیان یا تو نسبت عموم خصوص مطلق کی ہوگی یا عموم خصوص من وجہ کی ہوگی۔اگر ان کے درمیان نسبت عموم وخصوص مطلق کی مانیں تو دونوں میں سے ایک حصر باطل ہو جائے گا۔اور وہ اس طرح کہ اگر ہم مقتضی الحال کو اعم مطلق فرض کریں اور اعتبار مناسب کو اخص مطلق فرض کریں تو ہم کہیں گے کہ مقتضی الحال ذکر مسند اور تاکید سے عبارت ہے اور اعتبار مناسب صرف ذکر مسند سے عبارت ہے اب ہم کہیں گے اِنَّ زیداً لقائم تو یہ کلام مقتضی الحال کے مطابق ہے کیونکہ یہ ذکر مسند اور تاکید دونوں پر مشتمل ہے لیکن یہ اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہے کیونکہ یہ صرف ذکر مسند سے عبارت ہے۔لہذا خاص میں حصر باطل ہوگا۔بہر حال اگر ہم یہ مثال دیں زیدٌ قائمٌ تو یہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہے کیونکہ یہ کلام ذکر مسند پر مشتمل ہے اور مقتضی الحال کے بھی مطابق ہے اور وہ مسند کو ذکر کرنا ہے لہذا دونوں حصر درست ہو گئے۔

اگر ان کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ مانیں تو اس بناء پر دونوں حصر باطل ہو جائیں گے۔کیونکہ یہ نسبت تین مادوں کو چاہتی ہے مادہ اجتماعی،دو مادے افتراقی،مادہ اجتماعی میں تو دونوں حصر درست ہوں گے لیکن مادہ افتراقی میں دونوں حصر باطل ہو جائیں گے۔مثال کے طور پر جب ہم کہیں کہ مقتضی الحال تاکید سے یا مسند الیہ کے ذکر سے عبارت ہے اور اعتبار مناسب عدم تاکید یا ذکر مسند سے عبارت ہے پس ہم کہتے ہیں زید قائم تو یہ کلام مقتضی الحال اور اعتبار مناسب دونوں کے مطابق ہے۔کیونکہ یہ ذکر مسند الیہ اور ذکر مسند پر مشتمل ہے اور جب ہم یہ فرض کریں کہ مقتضی الحال اعم من وجہ ہے اور اعتبار مناسب اخص من وجہ ہے اور مقتضی الحال تاکید اور ذکر مسند سے عبارت ہے اور اعتبار مناسب صرف ذکر مسند سے عبارت ہے اور ہم یہ کلام ذکر کریں ان زیداً لقائمٌ یہ کلام مقتضی الحال کے تو مطابق ہے کیونکہ یہ تاکید اور ذکر مسند پر مشتمل ہے لیکن اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہے کیونکہ یہ تاکید پر مشتمل ہے اور اعتبار مناسب صرف ذکر مسند سے عبارت ہے لہذا حصر ثانی یعنی ارتفاع شان الکلام انما ہو بمطابقۃ لاعتبار المناسب باطل ہوجائے گا۔کیونکہ اس کلام میں یقینی طور پر رفعت شان نہیں ہے کیونکہ یہ اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہے لہذا حصر ثانی باطل ہوجائے گا۔

اگر ہم زید قائم کہیں تو یہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا لیکن مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوگا لہذا حصر اول باطل ہوجائے گا اور دونوں حصروں کا یا ان میں سے ایک حصر کا باطل ہونا یہ خود باطل ہے لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ ان دونوں نسبت میں مساوات ہے یہی مدعی ہے۔

قولہ : وفیہ نظر۔

یہاں سے شارح کی غرض اس بات پر الابطل احد الحصرین اوکلاھما اعتراض وارد کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اگر مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت مساوات

نہ مانی جائے تو دونوں حصریا دونوں میں سے ایک حصر باطل ہو جائے گا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم ان دونوں میں نسبت عموم وخصوص مطلق مانیں تو ایک حصر باطل نہیں ہوگا۔اور وہ اس وجہ سے کہ عام میں حصر اپنے جمیع افراد میں تحقق کا تقاضا نہیں کرتا ہے مطلب یہ ہے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ منحصر اپنے منحصر فیہ کے جمیع افراد میں ثابت ہو بلکہ اس کا انحصار بعض افراد میں بھی کفایت کرتا ہے مثال کے طور پر جب ہم اعتبار مناسب کو عام فرض کریں اور مقتضی الحال کو اخص فرض کریں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کلام کا رفیع الشان ہونا اعتبار مناسب کے جمیع افراد میں ثابت ہو بلکہ وہ اس کے بعض افراد میں بھی کفایت کرے گا جو کہ اس کا مقتضی الحال کے ساتھ مادہ اجتماعی ہوگا مثال کے طور پر اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ اعتبار مناسب تاکید کلام اور مسند الیہ کے ذکر سے عبارت ہے۔اور مقتضی الحال مسند الیہ کے ذکر سے عبارت ہے اور یوں کہیں زید قائم تو یہ کلام رفیع الشان ہے اور دونوں حصر درست ہیں کیونکہ یہ مقتضی الحال اور اعتبار مناسب دونوں کے مطابق ہے اگر چہ تاکید والی صورت میں حصر باطل ہے اعتبار مناسب کے اعتبار سے لیکن وہ حصر غیر مقصود ہے کیونکہ ہمارا مقصود مادہ اجتماعی میں حصر ہے۔

اسی طرح اگر ان دونوں کے درمیان نسبت عموم وخصوص من وجہ پائی جائے تو دونوں حصروں کا بطلان لازم نہیں آئے گا کیونکہ یہ نسبت تین مادوں کا تقاضا کرتی ہے ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی اور ہمارا حصر مادہ اجتماعی میں ہے لہذا دونوں حصر درست ہو جائیں گے۔اگر چہ مادہ افتراقی میں حصر باطل ہو جائے گا لیکن وہ ہمارا مقصود ہی نہیں ہے مثال کے طور پر ہم کہتے ہیں کہ مقتضی الحال تاکید اور مسند الیہ کے حذف سے عبارت ہے اور اعتبار مناسب تاکید اور ذکر مسند الیہ سے عبارت ہے تو اگر بالفرض اِن زیداً لقائمٌ کہیں تو یہ کلام اعتبار مناسب اور مقتضی الحال کے مطابق ہے لہذا دونوں حصر درست ہوئے۔اور اگر ہم زید قائم کہیں تو مقتضی الحال میں حصر باطل ہو جائے گا اور اگر ہم کہیں جاءَ اس کے جواب میں جو کہے اُ جاءَ زیدٌ تو اس میں اعتبار مناسب میں حصر باطل ہو جائے گا۔لیکن یہ ہمارا مقصود نہیں ہے ہمارا مقصود تو مادہ اجتماعی ہے اور وہ حصر درست ہے۔

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حصر کو مادہ اجتماعی کے ساتھ خاص کرنا یہ بغیر دلیل کے تحکم ہے۔جو کہ قابل قبول نہیں ہے کیونکہ عام میں حصر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ عام کے جمیع افراد میں ثابت ہو کیونکہ ماتن کے کلام میں مصدر کی اضافت کی گئی ہے جو کہ استغراق کا تقاضا کرتی ہے لہذا یہ جمیع افراد میں حصر اسی وقت درست ہوگا۔جب مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت تساوی مانی جائے۔

عبارت:وھذا اعنی تطبیق الکلام لمقتضی الحال ھوالذی یسمّیه الشیخ عبد القاھربالنظم حیث یقول النّظم ھو توخی معانی النحوفیما بین الکلم علی حسب الاغراض التی یصاغ لھاالکلام وذلك لانه قد کرّر فی مواضع من کتابه ان لیس النظم الاان تضع کلامك الموضع الذی یقتضیه علم النحووتعمل علی قوانینه مثل ان تنظرفی الخبرمثلاًالی الوجوہ التی تراھامثل زید منطلق وزیدینطلق زیدوزیدالمنطلق والمنطلق زیدوزیدھوالمنطلق وزیدھومنطلق وکذافی الشرط والجزاء نحوان تخرج اخرج وان خرجت خرجت وان تخرج فاناخارج الی غیرذلك وکذافی الحال مثل جاءنی زید مسرعااویسرع اوھومسرع اوھو یسرع اوقد اسرع الی غیرذلك فتعرف لکلٍّ من ذلك موضعه وتجئی به حیث ماینبغی له وتنظرفی الحروف التی تشترك فی معنی وینفرد کل منھابخصوصیّة فی ذلك المعنی فتضع کلامن ذلك فی خاص معناہ نحو ان تأتی بمافی نفی الحال وبلن فی نفی الاستقبال وبِاِن فیمایترجح بین ان یکون وبین ان لایکون وبِاِذافیما اذاعلم انه کائن وتنظرفی الجمل التی تسرد فتعرف موضع الفصل من موضع الوصل وفی الوصل موضع الواومن الفاء والفاء من ثم الی غیر ذلك وتتصرّف فی التعریف والتنکیر والتّقدیم والتّاخیر والحذف والتکرار والاظھار والاضمارفتصیب لکلٍ من ذلك مکانه وتستعمله علی الصّحۃِ وعلی ما ینبغی له۔

ترجمہ:اور یہ میری مرادکلام کومقتضی الحال کے مطابق لاناوہی چیز ہے جس کوشیخ عبدالقاہر نےنظم کے ساتھ موسوم کیا ہے جہاں انہوں نے کہا کہ نظم یہ ہے کہ تو نحو کے معانی کوطلب کرےکلمات کے مابین ان اغراض کے مطابق جس کے لیےکلام کو چلایا گیا ہے۔اور یہ اس لیے ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب کے کئی مقامات پر اس کو بار بار ذکر کیا ہے کہ نظم نہیں ہے مگر یہ کہ تو اپنے کلام کو اس مقام پر رکھے جس کا علم نحو تقاضا کرتی ہے اور تو اس کے قوانین پر عمل کرے مثال کے طور پر اگر تو خبر میں نظر کرے اس کی مختلف وجوہات کی طرف جن کو تو دیکھتا ہے مثلاً زید،زید منطلق ،ینطلق زید،زید المنطلق ،المنطلق زید،زید ہوالمنطلق ،زید ہومنطلق اور اسی طرح تو نظر کرے شرط اور جزاء میں جیسے ان تخرج اخرج،ان خرجتَ خرجتُ ،ان تخرج فانا خارج اس کے علاوہ اور اسی طرح تو نظر کرے حال میں مثلا جاءزید مسرعا،جاءزید یسرع ،جاءزید مسرع ،جاءزید ہو یسرع ،جاءزید قد اسرع اس کے علاوہ تو جان لے گا ان میں سے ہر ایک مقام کو اور تو اسی کے ساتھ جانے گا جو اس کے لیے مناسب ہوگا اور تو ان حروف میں نظر کرے جو معنی میں تو مشترک ہیں ان میں سے ہر ایک اس معنی میں ایک خصوصیت کے ساتھ منفرد ہے پس تو ان میں سے ہر ایک کو اس کے خاص معنی میں رکھے گا مثال کے طور پر تو ما کو حال کی نفی میں لائے گا اور حرف لن کو استقبال کی نفی میں لائے گا اور اِن کو وہاں لائے گا جہاں تمہیں اس چیز کے ہونے یا نہ ہونے کے درمیان شک ہوگا اور اذا کو وہاں لائے گا جہاں تمہیں اس چیز کے ہونے کا یقین ہوگا اور تو نظر کرے ان جملوں میں جو لگا تار آتے ہیں تو تو فصل کے مقام کو وصل کے مقام سے پہچان لے گا اور تو وصل میں نظر کرے تو تو فاء سے واؤ کے اور ثم سے فاء کے مقام کو پہچان لے گا اور تو تعریف وتنکیر،تقدیم وتاخیر،حذف وتکرار،اظہار واضمار میں غور وفکر

کرے تو تو ان میں سے ہر ایک کے مقام کو جان لے گا اور تو اس کی صحت اور مناسبت پر ان کو استعمال کرے گا۔

وضاحت قولہ:ھذا اعنی تطبیق الکلام۔

شارح کی غرض اس عبارت سے لیکر ثم لیس ھذہ الخ تک چار اغراض ہیں:

(۱) پہلی غرض کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اس کا دوسرا نام بیان کرنا ہے۔

(۲) دوسری غرض بلاغت کی دوسری تعریف کو بیان کرنا ہے۔

(۳) تیسری غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا کہ دونوں تعریفوں کا حال ایک ہی ہے صرف فرق عنوانی ہے۔

(۴) چوتھی غرض شیخ کے کلام سے اس بات کی تائید کرنا کہ دونوں کا مآل ایک ہی ہے تو جب شارح نے کہا کہ یہ وہی ہے جس کو شیخ عبدالقاھر نے نظم سے موسوم کیا تو غرض اول حاصل ہوگئی اور وہ کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا کا دوسرا نام بیان کرنا ہے کہ اس کا دوسرا نام نظم ہے کیونکہ کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا جس طرح اس کا نام بلاغت رکھا جاتا ہے اسی طرح اس کو نظم کے ساتھ بھی موسوم کیا جاتا ہے جب شارح نے کہا ہو توفی النحو مابین الکلمۃ الخ تو اس سے دوسری غرض حاصل ہوگئی اور وہ بلاغت ہے تو یہ تعریف بھی بلاغت کی ہوگی اور شارح نے نظم کی تعریف میں توفی کو ذکر کیا اور اس کا معنی ہے طلب کرنا باوجود اس کے کہ مراد وضع ہے تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بغیر توخی کے وضع کو نظم کے ساتھ موسوم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر اس کو نظم کے ساتھ موسوم کرتے ہیں تو بلاغت کے ساتھ بھی موسوم کرنا پڑے گا اس بناء پر یہ لازم آئے گا کہ ہر واضع کی وضع بلیغ ہو باوجود اس کے کہ ہر واضع کی وضع بلیغ نہیں ہوتی تو اس وجہ سے توخی کے ساتھ تفسیر کی گئی ہے اور شیخ نے کہا فیما بین الکلم اور فی الکلم نہیں کہا اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ خصوصیات تکلم کے لیے حالت ترکیب میں ہوتی ہیں حالت افراد میں نہیں ہوتی ہیں۔

قولہ:ذالک لانہ قد کرر فی المواضع۔

اس عبارت سے غرض تیسری اور چوتھی غرض کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ان دونوں تعریفوں کا حال ایک ہی ہے۔ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور چوتھی غرض کی تائید بھی حاصل ہوگئی۔جس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب کے کئی مقامات پر نظم کے معنی کا اس بات میں حصر کیا ہے کہ کلام کو ایسے مقام پر رکھنا جس کا علم نحو تقاضا کرتا ہے اور اس کے قوانین کے موجب پر عمل کرنا اور یہی معنی تطبیق کا بھی ہے۔تو معلوم ہوا کہ دونوں کا مال ایک ہی ہے ان میں فرق نہیں ہے۔

عبارت:ثم لیس هذہ الامور المذکورۃ من التعریف والتنکیر والتقدیم والتاخیر راجعۃ الی الالفاظ انفسھاومن حیث ھی ھی ولکن تعرّض لھابسبب المعانی والاغراض التی یصاغ لھا کلام بحسب موضع بعضھا من بعض واستعمال بعضِھا مع بعضٍ فربّ تنکیرٍمثلاً له مزیّد فی لفظٍ وھوفی لفظ أخر فی غایۃ القبح بل وھذہ اللفظۃ منکّرۃ فی بیتٍ أخرقبیحۃ والی ھذااشارالمصنف بقوله فالبلاغۃ صفۃ راجعۃ الی اللفظ لکن لامن حیث انه لفظ وصَوت بل باعتبارافادته المعنی یعنی الغرض المصوغ له الکلام بالترکیب متعلق بافادته وذلك لمامرّ من انھا عبارۃ عن مطابقۃ الکلام الفصیح لمقتضی الحال وظاھر انّ الکلام من حیث انه الفاظ مفردۃ من غیراعتبارافادتہِ المعنی عندالترکیب لایتّصف بکونه مطابقۃ له اوغیر مطابقٍ ضرورۃ انّ ھذاالمعنی انما یتحقّق عند تحقق المعانی والاغراض التی یصاغ لھا الکلام۔

ترجمہ: پھر یہ امور جو ذکر کئے گیے یعنی تعریف، تنکیر، تقدیم اور تاخیر وغیرہ نفس الفاظ کی طرف نہیں لوٹتے ہیں بلکہ الفاظ کو ان کے معانی واغراض کے سبب عارض ہوتے ہیں جن کے لیے کلام کو بعض مقامات پر رکھا جاتا ہے اور بعض کو بعض کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تو مثال کے طور پر بسا اوقات ایک نکرہ کو ایک لفظ میں خصوصیت حاصل ہوتی ہے اور اس تنکیر کو دوسرے لفظ میں انتہائی قباحت حاصل ہوتی ہے بلکہ یہ لفظ جس کو دوسرے شعر میں نکرہ ذکر کیا گیا قبیح ہوتا ہے اور اسی طرح کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے پس بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف لوٹتی ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ محض لفظ اور آواز ہے بلکہ اس اعتبار کہ وہ لفظ ترکیب کے ساتھ معنی کا افادہ کرتا ہے یعنی اس غرض کا جس کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے بالترکیب افادہ کے متعلق ہے اور یہ اس وجہ سے ہے جو گذرا یعنی بلاغت کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے اور اس بات کے ظہور کی وجہ سے کہ کلام اس حیثیت سے کہ وہ الفاظ مفردہ اور کلمات مجردہ ہیں ترکیب کے وقت معنی کا افادہ کیے بغیر تو وہ مطابقت اور غیر مطابقت کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے اسی بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ یہ مطابقت والا معنی ان معانی اور اغراض کے وقت ثابت ہوتا ہے جن کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے۔

وضاحت:ثم لیس ھذہ

شارح کی غرض یہاں سے ماتن کے کلام فالبلاغۃ الخ کے لیے تمہید ذکر کرنا ہے اور دوسری غرض ماتن کے کلام کی وضاحت کرنا ہے۔

قوله :فالبلاغۃ صفۃ الخ

ماتن کی غرض بلاغت کے موصوف کو متعین کرنا ہے کہ اس کا موصوف کیا ہے کہ نفس لفظ ہے یا کچھ اور چیز کیونکہ صفات کبھی تو موصوف کو بالذات لاحق ہوتی ہیں اور کبھی واسطہ کے ساتھ لاحق ہوتی ہیں تو ماتن نے وضاحت کی کہ بلاغت لفظ کی ذات کے اعتبار سے صفت نہیں بن رہی بلکہ غیر کے واسطہ سے بن رہی ہے یعنی بلاغت لفظ کی صفت ان معانی اور اغراض کی وجہ سے

بن رہی ہے جن معانی پر یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں مطلب یہ کہ لفظ کے بلاغت کے ساتھ متصف ہونے میں معنی کو عمل دخل حاصل ہے۔

قوله:یعنی الغرض الموضوع له الکلام۔

شارح کی غرض اس عبارت سے معنی کے مصداق کو متعین کرنا ہے کیونکہ معنی ،معنی لغوی پر بھی صادق آتا ہے اور یہ بلغاء کے نزدیک متروک ہے اور اسی طرح معنی اصطلاحی پر بھی صادق آتا ہے اور یہ بھی بلغاء کے نزدیک مراد نہیں ہوتا ہے اور تیسرا معنی وہ اغراض ہیں جن کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے اور یہ معنی بلغاء کا مرادی ہوتا ہے۔اور ذالک لما مر سے شارح کی غرض اس بات پر دلیل قائم کرنا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت اس اعتبار سے ہے کہ وہ لفظ معنی کا فائدہ دیتا ہے۔

عبارت:وکثیرا مانصب علی الظرف لانه من صفة الاحیان وماالتاکید معنی الکثرة والعامل فیه مایلیه علی ماذکرفی الکشاف فی قوله تعالی قلیلاماتشکرون ای فی کثیرمن الاحیان یسمی ذلك الوصف المذکورفصاحة ایضا کماسمی بلاغة وفی هذاشارة الی دفع التناقض المتوهم من کلام الشیخ عبدِ القاهر فی دلائل الاعجازفانه ذکرفی مواضع منه ان الفصاحة صفته راجعة الی المعنی والی مایدل علیه باللفظ دون اللفظ فی نفسه و فی بعضها ان فضیلة الکلام للفظه لالمعناه حتی ان المعانی مطروحة فی الطریق یعرفها الاعجمی والعربی والقرویّ والبدویّ ولاشك انّ الفصاحة من صفاته الفاضِلة فتکون راجعة الی اللفظ دون المعنی فوجه التوفیق بین الکلامین انه اراد بالفصاحة معنی البلاغة کما صرح به وحیث اثبت انها من صفات الالفاظ اراد انها من صفاتها باعتبار افادتها المعنی عندالترکیب وحیث نفی ذلك اراد نها لیست من صفات الالفاظ المفردة والکلمِ المجردة من غیر اعتبار الترکیب وحینئذٍلاتناقض لتغایر محلی النفی والاثبات هذاخلاصة کلام المصنف۔

ترجمہ:اور کثیر مرتبہ،ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے کیونکہ یہ احیان کی صفت ہے اور ما معنی کثرت کی تاکید کے لیے ہے عامل اس میں وہ ہے جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہے اس بناء پر جو کہ اللہ تعالی کے اس قول قلیلا ماتشکرون کے بارے میں تفسیر کشاف کے اندر ذکر کیا گیا ہے اس وصف مذکور کو فصاحت کا نام بھی دیا جاتا ہے۔جس طرح اس کو بلاغت کا نام دیا جاتا ہے۔

اور اس میں اشارہ ہے اس تناقض کی طرف جس کا دلائل الاعجاز میں شیخ کے کلام سے وہم ہوتا ہے کیونکہ شیخ نے بعض مقام پر یہ ذکر کیا کہ مضاف ایسی صفت ہے جو معنی کی طرف لوٹتی ہے اور اس کی طرف لوٹتی ہے جس پر لفظ کے ذریعے دلالت کی جاتی ہے نہ کہ نفس لفظ کی طرف اور بعض مقام میں یہ ذکر کیا کہ کلام کو فضیلت لفظ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔نہ کہ معنی کی وجہ سے حتی کہ معنی کو تو راستے میں پھینک دیا جاتا ہے جن کو عربی،عجمی،شہری اور دیہاتی سب جانتے ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ فصاحت کلام کی زائد صفات میں سے ہے تو یہ لفظ کی طرف لوٹے گی نہ کہ معنی کی طرف،پس ان دونوں کلاموں میں موافقت کی صورت یہ ہوگی کہ شیخ نے فصاحت سے بلاغت کا معنی مراد لیا ہے جیسا کہ اس کی صراحت کی گئی اور جہاں انہوں نے یہ ثابت کیا کہ فصاحت الفاظ کی صفات میں سے ہے تو ان کی مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کی صفت معنی کا فائدہ دینے کے اعتبار سے ترکیب کے وقت بنتی ہے اور جہاں انہوں نے نفی کی تو ان کی مراد یہ ہے کہ بلاغت الفاظ مفردہ اور کلمات مجردہ کی صفت نہیں بنتی ہے جن کا ترکیب میں اعتبار نہیں کیا جاتا ہے نفی اور اثبات کے محلوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس وقت شیخ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہوگا۔یہ ایضاح میں موجود ماتن کے کلام کا خلاصہ ہے۔

وضاحتقولہ:وکثیرا مایسمی۔

ماتن کی غرض بلاغت کا دوسرا معنی بیان کرنا ہے۔

آگے شارح نے نصب علی الظرف کہا تو اس سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ یہ کثیرا ماظرف کی بناء پر منصوب ہے اس

پر دلیل یہ ذکر کی گئی کہ یہ احیان کی صفت ہے اور احیان ظروف زمانیہ میں سے ہے تو معلوم ہوا کہ یہ بھی ظرف ہے دوسری بات یہ کہ صفت ہونے سے مراد یہ نہیں کہ اس سے پہلے احیان موصوف مقدر ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ صفت کی طرح ہے۔اور موصوف کو حذف کر کے اس کے قائم مقام اس کو کر دیا اور نصب دے دیا۔اور دوسری غرض ماء کو متعین کرنا ہے کہ یہ ماء تاکید کے لیے ہے۔نہ کہ مصدر یہ،موصوفہ،موصولہ ہے۔اور اس کا عامل مابعد یسمی ہے اور مابعد عامل ہونے پر دلیل یہ دی کہ جس طرح تفسیر کشاف میں یہ ذکر کیا گیا ہے قلیلا ماتشکرون میں قلیلاً ما کا عامل تشکرون ہے جو کہ قلت کے معنی کو بیان کر رہا ہے اسی طرح یہاں کثیرا ما میں عامل مابعد یسمی ہے اور ذالک کے بعد شارح نے الوصف المذکور نکال کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بلاغت کی تاویل وصف مذکور کے ساتھ کی گئی ہے تاکہ ذالک سے اشارہ کرنا درست ہو جائے اور اسم اشارہ اور مشار الیہ میں مطابقت ہو جائے۔

قوله: وفي هذا شارة الي دفع التناقض۔

اس عبارت سے لیکر کانہ یتفصح الخ تک شارح کی چند اغراض ہیں:

(۱) پہلی غرض: ماتن کی غرض کو بیان کرنا ہے کہ وہ اپنی یہ عبارت فالبلاغۃ صفۃ راجعۃ الی اللفظ وکثیرا ما یسمی بالفصاحۃ الخ کو کیوں لے کر آئے۔

(۲) دوسری غرض ماتن پر وارد ہونے والے اعتراض کو دور کرنا ہے۔

(۳) تیسری غرض ماتن پر رد کرنے کے لیے بطور تمہید مقدمہ ذکر کرنا ہے۔

(۴) چوتھی غرض ماتن کو شیخ کے کلام میں جو تناقض نظر آیا ہے اس میں خطاء پر مطلع کرنا ہے۔

پہلی اور دوسری غرض کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کی غرض اس عبارت سے شیخ کے کلام میں پائے جانے والے تناقض کو دور کرنا ہے اور ماتن پر وارد ہونے والا اعتراض یہ ہے کہ بلاغت کے موصوف کو بیان کرنا اور اس کے متعدد نام بیان کرنا یہ شارح کا کام ہے نہ کہ ماتن کا تو ماتن نے ان کو کیوں ذکر کیا ہے حالانکہ متون کی بناء تو اختصار پر ہوتی ہے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ شارح کی غرض اس سے شیخ کے کلام میں پائے جانے والے تناقض کو دور کرنا تھا اور وہ تناقض ان کو ذکر کیے بغیر ممکن نہیں تھا۔

تناقض کا حاصل یہ ہے کہ شیخ عبدالقاہر نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز کے ایک مقام پر یہ ذکر کیا کہ فصاحت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف نہیں بلکہ معنی کی طرف راجع ہوتی ہے اور دوسرے مقام پر یہ ذکر کیا کہ کلام کو فضیلت لفظ کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے معنی کی وجہ سے نہیں۔اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بلاغت کلام کی صفات فاضلہ میں سے ہے اور کلام کو فضیلت لفظ کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے۔تو معلوم ہوا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے نہ کہ معنی کی تو ان دو کلاموں سے دو تناقض حاصل ہوئے پہلے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فصاحت معنی کی صفت ہے اور دوسرے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فصاحت معنی کی صفت نہیں ہے اور دوسرے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے جبکہ پہلے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ لفظ کی صفت

نہیں ہے۔لہذا تناقض دو اعتبار سے ثابت ہو گیا۔تناقض کی تیسری وجہ یہ ہے کہ شیخ نے مقدمہ کے ابتداء میں یہ ذکر کیا کہ فصاحت عیوب ستہ سے خالی ہونے سے عبارت ہے اور یہ عیوب ستہ لفظ کو عارض ہوتے ہیں لہذا خالی ہونا بھی لفظ کو عارض ہوگا تو معلوم ہوا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے اس کلام اول سے یہ معلوم ہورہا ہے کہ یہ معنی کی صفت ہے لفظ کی صفت نہیں ہے لہذا کلام اول اور جو مقدمہ کی ابتداء میں مذکور ہوا اس میں بھی تناقض واقع ہو گیا۔

قولہ:فتوجه التوفیق۔

یہاں سے ماتن کی رائے پر تناقض ثالث دفعہ کا بیان ہے اور ماتن پر رد کے لیے تمہید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے کلام اول میں جو فصاحت کو ذکر کیا ہے تو وہاں فصاحت سے مراد بلاغت ہے اور بلاغت عبارت ہے اس سے کہ کلام مشتمل ہو خصوصیات پر جو کہ معنی کی صفت ہے اور جو مقدمہ کی ابتدا میں ذکر کیا ہے تو وہاں فصاحت سے فصاحت اصطلاحی مراد ہے اور یہ لفظ کی صفت ہے لہذا تناقض ثالث ختم ہو گیا۔

قولہ :حیث اثبت انھا۔

شارح کی غرض یہاں سے ماتن کی رائے پر تناقض اول اور ثانی کو دور کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے جہاں یہ ثابت کیا ہے کہ فصاحت الفاظ کی صفات ہے تو یہاں اس کی مراد یہ ہے کہ وہ الفاظ معنی کا فائدہ دیتے ہیں۔اور ان خصوصیات پر مشتمل ہوتے ہیں اور جہاں نفی کی وہاں ان کی مراد یہ ہے کہ فصاحت الفاظ مفرد اور کلمات مجردہ کی صفت نہیں ہے جو معانی پر اور خصوصیات پر مشتمل نہیں ہوتے ہیں لہذا دوسرا تناقض بھی دور ہو گیا۔اور شارح نے تناقض اول کے دفع کو ذکر نہیں کیا جو کہ متعلم کی فہم پر چھوڑ دیا کیونکہ وہ تناقض ثانی کے دفع سے سمجھ میں آرہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے کلام اول میں کہا کہ فصاحت معنی کی صفت ہے تو مراد یہ ہے کہ معنی کے لیے لفظ کے فصاحت کے ساتھ متصف ہونے میں عمل دخل ہے یعنی لفظ فصاحت کے ساتھ متصف نہیں ہوگا جب تک وہ معنی ادا نہیں کرے گا اور جہاں شیخ نے کہا کہ وہ معنی کی صفت نہیں ہے تو وہاں مراد یہ ہے کہ معنی فصاحت کیساتھ حقیقۃً متصف نہیں ہوتا ہے اس طرح تناقض اول بھی رفع ہو گیا۔

عبارت:وکانہ لم یتفصح دلائل الاعجاز حق التصفح لیطلع علی ماھومقصود الشیخ فان محصول کلام فیہ ھو ان الفصاحۃ یطلق علی معنیین احدھما مامرّفی صدر المقدّمۃِ ولانزاع فی رجوعھا الی نفس اللفظ والثانی وصف فی الکلام بہ یقع التفاضل ویثبت بہ الاعجاز وعلیہ یطلق البلاغۃ والبراعۃ والبیان وما شاکل ذلك ولا نزاع ایضافی ان الموصوف بھا عرفا ھو اللفظ اذ یقال لفظ فصیح ولایقال معنی فصیح وانما النزاع فی انّ منشاء ھذہ الفضیلۃ ومحلھا ھو اللفظ ام المعنی والشیخ ینکر علی کلا الفریقین ویقول انّ الکلام الذی یدق فیہ النظر ویقع بہ التّفاضل ھو الذی یدل بلفظہ علی معناہ اللغوی ثم تجد لذلك المعنی دلالۃ ثانیۃ علی المعنی المقصود فھناك الفاظ ومعان اُوَل ومعانٍ ثوان فالشیخ یطلق علی المعانی الاول بل علی ترتیبھا فی النفس ثم علی ترتیب الالفاظ فی النطق علی حذوھا اسم النظم والصّور والخواص والمزایا والکیفیات ونحو ذلك ویحکم قطعا بانّ الفصاحۃ من الاوصاف الرّاجعۃ الیھا اونّ الفضیلۃ التی بھا یستحق الکلام ان یوصف بالفصاحۃ والبلاغۃ والبراعۃ وماشاکل ذلك انما ھی فیھا لافی الالفاظ المنطوقۃ التی ھی الاصوات والحروف ولافی المعانی الثوانی التی ھی الاغراض التی یرید المتکلم اثباتھا او نفھا فحیث یثبتُ انھا من صفات الالفاظ اولمعانی یرید بھما تلك المعانی الاول وحیث ینفی ان تکون من صفاتھا یرید بالالفاظ الالفاظ المنطوقۃوبالمعانی المعانی الثوانی التی جعلت مطروحۃ فی الطریق وسوّی فیھا بین الخاصۃ والعامۃ

ترجمہ:اور گویا کہ ماتن نے دلائل الاعجاز کی تفتیش وتحقیق نہیں کی جیسا کہ تفتیش کرنے کا حق تھا۔تا کہ وہ شیخ کے مقصود پر مطلع ہوجائے کیونکہ دلائل الاعجاز میں جوکلام ہےاس کا ماحصل یہ ہے کہ فصاحت کا دومعنوں پر اطلاق کیا جاتا ہےان میں سے ایک تو وہ جومقدمہ کے شروع میں گزرااوراس معنی کے نفس لفظ کی طرف راجع ہونے میں کوئی جھگڑانہیں ہےاوردوسرا معنی یہ ہے کہ فصاحت کلام میں ایسا وصف ہےجس کے ذریعے کلام کوتمام کلاموں پرفضیلت حاصل ہوتی ہےاوراعجاز ثابت ہوتا ہےاور اس معنی پر بلاغت،براعت،بیان اوراس کے ہم شکل الفاظ کا اطلاق کیا جاتا ہےاوراس میں بھی کوئی جھگڑانہیں ہے۔کہ عرف میں اس کا موصوف لفظ ہی ہوتا ہے کیونکہ لفظ فصیح کہا جاتا ہےاور معنی فصیح نہیں کہا جاتا ہےاور بلاشک جھگڑااس بات میں ہے کہ اس فضیلت کا سبب اور محل لفظ ہے یا معنی ہےاور شیخ عبدالقاہر نے دونوں فریقوں کے کلام کا انکار کیا ہے۔اور شیخ کہتا ہے کہ وہ کلام جس میں نظر باریک ہوتی ہےاور جس کی وجہ سے فضیلت واضع ہوتی ہے وہ ہے جس لفظ کے ذریعے اس کے معنی لغوی پر دلالت کی جاتی ہے۔پھر تو اس معنی لغوی کے لیے معنی مقصودی پر دلالت ثانیہ پائے تو یہاں الفاظ اور معانی اول اور معانی ثانی ہیں پس شیخ عبدالقاھر اطلاق کرتا ہے معانی اول پر بلکہ ان کی نفس میں ترتیب پر پھر الفاظ کی جومعانی اولی کے مقابلے میں ترتیب ہے اس پر اسم نظم،صور،خواص،مزایا اور کیفیات کا اور قطعی حکم کرتا ہے کہ فصاحت ان اوصاف میں سے ہے جومعانی اول کی طرف راجع ہوتی ہےاور بیشک وہ فضیلت جس کی وجہ سے کلام مستحق ہوتا ہے کہ اسے فصاحت وبلاغت اور براعت وغیرہ کے ساتھ متصف کیا

جائے یہ وصف ان معانی اول میں ہوتا ہے نہ کہ الفاظ منطوقہ میں جو آواز وحروف ہیں۔اور نہ معانی ثانی میں جواز قبیلہ اغراض ہیں جن کے اثبات ونفی کا متکلم ارادہ کرتا ہے پس جس جگہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ فضیلت یعنی بلاغت وبراعت الفاظ یا معانی کی صفت ہے تو اس وقت اس کی مراد الفاظ ومعانی سے معانی اول ہے اور جہاں شیخ نفی کرتا ہے کہ یہ فضیلت (فصاحت وبلاغت وبراعت) الفاظ ومعانی کی ہو (یعنی الفاظ ومعانی کی صفت نہیں ہے) کو شیخ الفاظ سے الفاظ منطوقہ اور معنی سے معانی ثانی کو مراد لیتا ہے جو راستوں میں پھینک دیے جاتے ہیں اور ان میں عام اور خاص کے درمیان برابری کی گئی ہے۔

وضاحت قولہ: وكانه لم يتصفح۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن کا رد کرنا ہے کیونکہ ماتن نے دفع تناقض کا جو طریقہ اختیار کیا ہے اس سے شیخ راضی نہیں ہے نیز ماتن کی غلطی کا سبب بیان کرنا ہے جو کہ دلائل الاعجاز میں کامل تفتیش اور جستجو نہ کرنا ہے۔

قولہ: فان محصول كلامه۔

شارح کی اس عبارت سے غرض فصاحت کے دو معنوں کو بیان کرنا اور فصاحت کے موصوف کو متعین کرنا ہے اور محل نزاع کو واضح کرنا ہے اور کلام شیخ کے درمیان جو تناقض متوھم ہو رہا ہے اس کو دور کرنا ہے اور یہ تمام اغراض فان محصول کلامہ سے لست انا احمل تک موجود ہے۔

پہلی غرض کا ماحصل یہ ہے کہ فصاحت کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے فصاحت کا ایک معنی تو وہ ہے جو مقدمہ کے شروع میں بیان کیا گیا ہے مفرد کلمہ وہ فصیح ہوگا جو تنافر حروف، غرابت اور قیاس لغوی کی مخالفت سے خالی ہو اور اسی طرح فصاحت کلام اور متکلم کی تعریفات بھی مقدمہ کے شروع میں گزر چکی ہیں بہر حال یہ تو فصاحت کا پہلا معنی ہے اور فصاحت کا یہ پہلا معنی بغیر نزاع کے لفظ کی صفت ہے اور فصاحت کا دوسرا معنی بلاغت ہے یعنی فصاحت وبلاغت اس معنی ثانی کے اعتبار سے مترادف ہیں یعنی فصاحت کا دوسرا معنی ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے کلام میں تفاضل اور اعجاز ثابت ہوتا ہے اور اس معنی پر بلاغت وبراعت بیان اور فصاحت سب کا اطلاق ہوتا ہے۔

قولہ: لانزاع في كلا الموضعين۔

اور اس میں بھی کوئی نزاع نہیں ہے کہ فصاحت اس معنی کے اعتبار سے بھی عرف میں لفظ کی صفت بنتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے لفظ فصیح اور معنیً فصیح نہیں کہا جاتا ہے۔

قولہ: انما نزاع في ان منشاء۔

شارح کی اس عبارت سے غرض ثالث کو بیان کر رہے ہیں یعنی محل نزاع کو کیونکہ بعض لوگوں نے اس فضیلت کا سبب فقط لفظ کو قرار دیا ہے اور بعض نے فقط معنی کو قرار دیا ہے اور شیخ ان دونوں کا رد کر رہے ہیں۔

چنانچہ شیخ فرماتے ہیں کہ وہ کلام جس میں نظر وفکر باریک ہوتی ہے۔اور جس کی وجہ سے کلام کو فضیلت حاصل ہوتی ہے

اور اعجاز ثابت ہوتا ہے یہ وہ کلام ہے جو لفظ منطوق کے واسطے سے معنی لغوی پر دلالت کرتا ہے پھر وہ لغوی معنی معنی مرادی پر دلالت کرتا ہے۔کلام فصیح کے چار مراتب ہیں:(۱) کلام کے تلفظ کا مرتبہ جیسے کہ ہمارا قول انَّ زیداً لقائم اس حال میں کہ وہ زبان پر جاری ہے۔(۲)اس کا معنی لغوی پر دلالت کرنا ہے جیسے قیام کا زید کے لیے ثابت ہونا۔(۳) تیسرا مرتبہ اس معنی لغوی کا اس معنی پر دلالت کرنا جو کہ ایک خاص کیفیت کے ساتھ متصف ہے اور(۴) چوتھا مرتبہ اس کا ان اغراض پر دلالت کرنا جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے یعنی مخاطب منکر کے انکار کو زائل کرنا۔

لیکن بلغاء کے نزدیک مرتبہ ثانی معتبر نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے شارح نے کہا کہ کلام کے لیے تین مراتب ہیں۔(۱)مرتبہ تلفظ (۲) معنی تکیف پر دلالت کا مرتبہ یہ معانی اول ہے ۔(۳) ان اغراض کا مرتبہ جن کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے یعنی ازالہ انکار اور یہی معنی ثانی شمار کیا جاتا ہے۔معنی اول کو معنی کہا جاتا ہے کہ وہ لفظ سے مفہوم ہوا ہے اور اسی معنی اول کو لفظ ثانی بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ معنی مرادی پر دلالت کرتا ہے۔

اب شیخ ذھن میں معانی اول کی ترتیب اور اس کے مطابق بولنے میں الفاظ کی ترتیب پر نظم ،خواص،صور،مزایا اور کیفیات کا اطلاق کرتا ہے اور حکم قطعی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ فصاحت بالمعنی الثانی کا رجوع معانی اول کی طرف ہے اور جس فضیلت کی وجہ سے کلام فصاحت و بلاغت کا مستحق ہوتا ہے یہ ان معانی اول میں ہوتی ہے نہ الفاظ منطوقہ میں جو کہ آواز وحروف ہیں اور یہ فضیلت معانی ثانی (مرادی) میں بھی نہیں ہوتی جو کہ اغراض کے قبیلہ سے ہیں اور جن کے اثبات اور نفی کا متکلم ارادہ کرتا ہے۔تو شیخ عبدالقاہر جہاں یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ فضیلت فصاحت و بلاغت لفظ یا معنی کی صفت ہے تو وہ ان الفاظ ومعانی دونوں سے معنی اول کو مراد لینا ہے اور جہاں وہ الفاظ ومعانی سے اس فضیلت فصاحت و بلاغت کی نفی کرتا ہے تو الفاظ سے الفاظ منطوقہ کو مراد لیتا ہے جو صوت وحروف ہیں اور معانی سے معانی ثانی کو مراد لیتا ہے جو کہ راستوں میں پھینکے ہوتے ہیں جن کو سمجھنے میں عام وخاص برابر ہیں۔

عبارت:ولست انا احمل کلامه علی ھذا بل ھو یصرّح به مرارا کما قال لما کانت المعانی تتبین بالالفاظ ولم یکن لترتیب المعانی سبیل الا بترتیب الا لفاظ فی النطق تجوزوافعبّروان ترتیب المعانی بترتیب الالفاظ ثم بالالفاظ بحذف الترتیب واذا وصفوااللفظ بما یدل علی تفخیمه لم یریدن واللفظ المنطوق ولکن معنی اللفظ الذی دلّ به علی المعنی الثانی والسّبب انهم لوجعلوھا اوصافاللمعانی لمافهم انهاصفات للمعانی الاول المفهومة اعنی الزیادات والکیفیات والخصوصیات فجعلواکالموضعة فیما بینهم ان یقولواللفظ وھم یریدون الصورة التی حدثت فی المعنی والخاصیّة التی تجددت فیه۔

ترجمہ: اور میں شیخ کے کلام کو اس معنی پر محمول نہیں کرتا بلکہ خود شیخ اسی مطلب کی متعدد جگہوں میں تصریح کرتا ہے مثال کے طور پر شیخ نے کہا کہ جب معانی اول (لغوی) الفاظ سے ظاہر ہوتے ہیں اور ان معانی اول کی ترتیب کے لیے کوئی راستہ نہیں مگر الفاظ کی نطق میں ترتیب کے ساتھ تو علماء نے مجاز کا ارتکاب کرتے ہوئے لفظ ترتیب کو حذف کر کے الفاظ کے ساتھ تعبیر کی اور جب یہ لفظ کا ایسا وصف بیان کرتے ہیں جو اس کی جلالت پر دلالت کرتا ہے (مثلا لفظ فصیح وبلیغ) تو اس سے لفظ منطوق کو مراد لیتے (جو کہ آواز وحروف ہیں) لیکن اس سے لفظ کا معنی (اول لغوی) کو مراد لیتے ہیں جس کی وجہ سے معنی ثانی مرادی پر دلالت ہوئی۔

اور سبب یہ ہے کہ اگر یہ ان اوصاف کو معانی کے اوصاف قرار دیتے تو اس وقت یہ بات مفہوم نہ ہوتی کہ ان کی مراد اس سے یہ ہے کہ یہ صفات معانی اول لغوی مفہومہ کی ہیں یعنی زیادات وکیفیات وخصوصیات تو انہوں نے گویا کہ آپس میں اصطلاح مقرر کر لی کہ لفظ بول کر مراد اس سے وہ صورت لیں گے جو معنی اول میں پیدا ہوتی ہے اور وہ خاصیت جو معنی اول میں نمودار ہوتی ہے۔

وضاحت قوله:ولست انا احمل۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنے اوپر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ شیخ کے کلام کی جو توجیہ شارح نے بیان کی ہے تناقض کو دور کرنے کے لیے ہوسکتا ہے کہ یہ ایسی توجیہ ہو جس پر شیخ راضی نہ ہو؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ توجیہ میں نے اپنی طرف سے بیان نہیں کی ہے بلکہ شارح کے کلام کے مطابق ہے کیونکہ شیخ نے اپنی کتاب کے متعدد مقامات پر اس کی صراحت کی ہے۔

قوله : کما قال لما کانت۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنے اس دعوی کی تائید پیش کرنا ہے کہ شیخ نے متعدد بار اس مراد کی تصریح کی ہے۔ شیخ نے دلائل الاعجاز کے اندر جو یہ عبارت ذکر کی ہے لما کانت المعانی تتبین الخ تو اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے مگر لفظ سے مراد لفظ منطوق نہیں بلکہ معنی اول ہے جس سے لفظ معانی ثانی پر دلالت کرتا ہے اور یہی معنی اول حقیقتاً فصاحت سے موصوف ہوتا ہے۔

مزید تفصیل اس طرح سے سمجھیے کہ جب معانی اول لغویہ کی وضاحت اور تفصیل الفاظ سے ہوتی ہے مگر معانی کی ترتیب نہیں سمجھی جاسکتی اور نہ اس کی طرف کوئی راستہ ہے جب تک الفاظ مرتب کا ذکر نہ ہوتو گویا ترتیب الفاظ سبب ہے اور ترتیب معانی مسبب ہے اور ذکر سبب کرتے ہیں اور مراد مسبب لیتے ہیں دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مجاز کا ارتکاب کرتے ہوئے ترتیب معانی کی تعبیر ترتیب الفاظ سے کرتے ہیں یعنی کہتے تو ترتیب الفاظ ہیں اور مراد ترتیب معانی کو لیتے ہیں جیسے اسد بول کر رجل شجاع مراد لیا جائے۔

پھر مجاز دیگر کا ارتکاب کرتے ہوئے لفظ ترتیب کو حذف کر کے الفاظ کہتے ہیں اور مراد ترتیب الفاظ لیتے ہیں پھر جب یہ کہتے ہیں کہ فضیلت کا رجوع الفاظ کی جانب ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ فضیلت ترتیب الفاظ کی طرف راجع ہے اور پھر اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ یہ فضیلت ترتیب معانی لغویہ کی طرف راجع ہے۔

قولہ :والسبب انھم لوجعلوھا۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب ان کی غرض الفاظ سے معانی اول ہوتے ہیں تو بجائے لفظ فصیح کے معنی فصیح کیوں نہیں کہہ دیتے ہوئ اور یہ مجاز کا ارتکاب کیوں کرتے ہیں حالانکہ مجاز سے حقیقت اولی ہوتی ہے؟

جواب: اگر ان اوصاف کو براہ راست معانی کی صفات بنادیتے تو پھر یہ سمجھ میں نہ آتا کہ آیا یہ معانی اول لغویہ کی صفت ہیں کیونکہ معانی، معانی لغویہ اور معانی ثانویہ کے درمیان مشترک ہے تو ذھن معانی ثانی کی طرف منتقل ہو جاتا تو اس وھم سے بچنے کے لیے انہوں نے مجاز کا ارتکاب کیا اور الفاظ کی صفت بنا کر مراد معانی اول لے لیے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جس طرح لفظ معانی یہ معانی اول اور ثانی کے درمیان مشترک ہے اسی طرح الفاظ بھی مشترک ہے اور یہ اطلاق کے وقت الفاظ منطوقہ کا احتمال رکھتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ فصاحت کو الفاظ کی صفت بنایا معانی کی نہیں بنایا باوجود اس کے کہ خلاف مقصود کا احتمال تو دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے؟

جواب: فصاحت کو معانی کی صفت نہ بنانے میں وجہ ترجیح یہ ہے کہ ذھن جس طرح معانی اول کی طرف متبادر ہوتا ہے اسی طرح معانی ثانی کی طرف بھی متبادر ہوتا ہے۔ کیونکہ معانی ثانی کو بھی بلاغت میں مکمل دخل ہے۔ حتی کہ جس کلام کے لیے معانی ثانی نہیں ہوتا وہ درجہ اعتبار سے ساقط ہو جاتا ہے بخلاف الفاظ کے کیونکہ اس میں الفاظ منطوقہ کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ الفاظ منطوقہ کو بلاغت میں کوئی عمل دخل نہیں ہے تو اس وجہ سے اطلاق لفظ کے وقت ذہن الفاظ منطوقہ کی طرف متبادر نہیں ہوگا بلکہ معنی اول کی طرف متبادر ہوگا اسی وجہ سے انہوں نے الفاظ کی صفت قرار دیا ہے اور امعانی کی صفت قرار نہیں دیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا انہوں نے یہ اصطلاح مقرر کرلی ہے کہ بولیں گے لفظ اور مراد لیں گے لفظ سے وہ صورت جو معنی اول میں پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ خاصیت جو معنی اول میں نمودار ہوتی ہے۔

عبارت:وقولناصورۃ تمثیل وقیاس لماندرکہ بعقولنا علی ماندرکہ بابصارنا فکمااں تبین انسان من انسان یکون بخصوصیّۃ توجد فی ھذا دون ذلك کذلك یوجد بین المعنی فی بیت وبینہ فی بیت اُخر فرق فعبّرناعن ذلك الفرق بان قلناللمعنی فی ھذاصورۃ غیر صورتہ فی ذلك و لیس ھذامن مبدعاتنابل ھومشھور فی کلامھم و کفاك قول الجاحظوانماالشعرصیاغۃ وضرب من التصویرھذانبذ مماذکرالشیخ ثم انہ شددالنکیرعلی من زعم ان الفصاحۃ من صفات الالفاظ المنطوقۃ وبلغ فی ذالك کل مبلغ

ترجمہ:اور ہمارا قول صورت تمثیل وتشبیہ دینا ہے جس کا ہم عقلوں کے ساتھ ادراک کرتے ہیں کواس چیز کے ساتھ جس کو ہم آنکھوں کے ساتھ دیکھتے ہیں پس جیسے ایک انسان کی وضاحت (پہچان) دوسرے انسان سے اس خصوصیت کی وجہ سے ہوتی ہے جواس انسان میں پائی جاتی ہے (جیسے سفیدی وسیاہی) نہ اس دوسرے انسان میں ایسے ہی فرق پایا جاتا ہے اس معنی کے درمیان جوایک شعر میں ہواوراس معنی کے درمیان جو دوسرے شعر میں ہو پس اس فرق کو تعبیر کرتے ہوئے ھم نے کہا کہ معنی کے لیے اس بیت میں ایک صورت ہے جو اس صورت کا غیر ہے۔جو اس معنی کی صورت دوسرے بیت میں ہے۔اور یہ تعبیر ہماری گھڑی ہوئی نہیں ہے بلکہ یہ تعبیر علماء وبلاغت کے کلام میں موجود ہے اور تجھے اس سلسلے میں کافی ہے جاحظ کا یہ قول یہ شعر بناوٹ اور ایک قسم کی تصویر ہے اور یہ کلام شیخ کا ایک ٹکڑا ہے جسے اس نے ذکر کیا ہے۔پھر اس شیخ نے سخت انکار وارد کیا ہے ان لوگوں کا جو یہ زعم کرتے ہیں کہ فصاحت الفاظ منطوقہ کی صفت ہے اوراس رد میں وہ ہر پہنچنے کی جگہ پہنچا ہے۔

وضاحتقولہ:قولنا صوۃ تمثیل

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ صورت کا اطلاق کرنا معنی اولی پر یہ درست نہیں ہے کیونکہ صورت ذوی الاجسام کے ساتھ خاص ہوتی ہے اور معنی کے لیے جسم نہیں ہوتا لہذا شارح کا یہ قول وھم یریدون الصورۃ اللتی حدثت درست نہیں ہے؟

جواب: شارح نے جواب میں کہا کہ یہ درست کہ معنی ایک صورت ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے مگر یہاں مجازاً معنی کو صورت کہا گیا ہے اوراس کلام میں عقلی چیزوں کو حسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور وہ اس طرح کہ جیسے ایک انسان جو کہ حسی ہے دوسرے انسان سے ممتاز ہوتا ہے اسی طرح امور ذہنیہ عقلیہ اور معانی نفسیہ کی بھی صورت ہوتی ہے جو ایک معنی کو دوسرے معنی سے ممتاز کرتی ہے اوراس قسم کی تشبیہ کلام عرب میں بکثرت موجود ہوتی ہے۔

قولہ :ولیس ھذا من مبتدعاتنا

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ صورت کا معنی اولی پر اطلاق کرنا یہ شیخ کی جانب سے اختراع ہواور کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہ ملتی ہو لہذا اس کو قبول نہیں کیا جائے گا؟

جواب: شیخ کہتے ہیں کہ یہ تمثیل وقیاس ہماری گھڑی ہوئی بات نہیں ہے بلکہ کلام عرب میں مشہور ومعروف ہے اور ارباب بیان کے محاورات میں موجود اور ہماری اس بات کے صدق پر جاحظ کا یہ قول حجت ودلیل کے طور پر تمہیں کفایت کرے گا (انما الشعر صیاغۃ وضرب من التصویر) جاحظ نے اس قول میں شعر کو زرگری اور صورت سے تشبیہ دی ہے یعنی جس طرح سونا و چاندی میں رنگارنگ کی کاریگری بجالائی جاتی ہے او جیسے صورت بنانے والا صورت کو زیبا ودلبر یا بناتا ہے ایسے ہی شاعر بھی شعر کو صورت کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔

قولہ:ھذا انبذ مما ذکر الشیخ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شیخ کے کلام کی ترتیب جو کہ دلائل الاعجاز کے اندر مذکور ہے ایسی نہیں ہے جیسا کہ شارح نے ذکر کی ہے مطلب یہ کہ شارح نے شیخ کے کلام کو اپنی ترتیب کے ساتھ آگے پیچھے کر کے بیان کیا ہے۔

قولہ :ثم انہ شدد النکیر۔

شارح کی غرض اس عبارت سے بعض لوگوں کا رد ذکر کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ فصاحت فقط االفاظ کی صفت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ فقط معنی کی صفت ہے تو شارح نے ذکر کیا کہ اس کے بعد شیخ نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز کے اندر ان لوگوں کا سختی کے ساتھ رد کیا ہے اور انکار ورد کرنے میں شیخ انتہا تک پہنچے ہیں یعنی جو بڑا الفظ شیخ کو ملا ان کے رد میں ذکر کیا او کوئی رد کا گوشہ خالی نہیں چھوڑا۔

عبارت:قال سبب الفسادعدم التمییز بین ماھو وصف للشئی فی نفسه وبین ماھو وصف له من اجل امرعرض فی معنا ہ فلم یعلموا انا نعنی الفصاحة التی تجب للفظ لامن اجل شئی یدخل فی النطق بل من اجل لطائف تدرك بالفهم بعد سلامته من الحسن فی الاعراب او الخطأ فی اللاالفاظ ثم انالاننكر ان یكون مناقة الحروف وسلاستها مما توجب الفضیلة ویؤكد امرالاعجاز وانما ننكر ان یكون الاعجاز به ویكون هو الاصل والعمدة ومما اوقعهم فی الشبهة انه لم یسمع عاقل یقول معنی فصیح والجواب ان مرادناان الفضیلة التی بها یستحق اللفظ ان یوصف بالفصاحة انما یكون فی المعنی دون اللفظ والفصاحة عبارة عن كون اللفظ علی وصف اذاكان علیه دل علی تلك الفضیلة فیمتنع ان یوصف بهاالمعنی كما یمتنع ان یوصف بانه دال۔

ترجمہ: اور شیخ نے کہا کہ اس زعم کے فساد کا سبب شئی کے وصف ذاتی اور اس وصف کے درمیان جو شئی کا وصف ہوتا ہے ایسے امر کی وجہ سے جو اس کے معنی میں عارض ہو، فرق نہ کرنا ہے پس وہ نہ جان سکے کہ ہماری فصاحت سے مراد وہ ہے جو لفظ کو لازم ہے نہ اس وجہ سے کہ شئی نطق میں داخل ہے بلکہ ایسے لطائف و کیفیات معنویہ کی وجہ سے جس کا سمجھنا ذوق سلیم کی وجہ سے ہوتا ہے بعد اس کے کہ وہ لفظ کی اعرابی غلطی سے سلامت ہو اور مادہ الفاظ میں ہونے والی صرفی غلطی سے محفوظ ہو پھر ہم اس کا انکار نہیں کرتے کہ الفاظ کی مٹھاس اور گفتار میں انکی روانگی بھی فضیلت کو واجب کرتی ہے اور اعجاز کو پختہ کرتی ہے ہم انکار اس بات کا کرتے ہیں کہ اعجاز صرف ان ہی سے حاصل ہوتا ہے اور یہی اعجاز وامر بلاغت میں اصل ہیں اور اس میں سے جس چیز نے ان کو شبہ میں ڈالا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے وہ یہ ہے کہ کسی عاقل کو معنی فصیح کہتے ہوئے نہیں سنا گیا او جواب اس کا یہ ہے کہ ہماری مراد ہے کہ منشاء اس فضیلت کا جس کی وجہ سے لفظ فصاحت سے موصوف ہونے کا مستحق ہوتا ہے وہ معنی میں ہے نہ کہ لفظ میں اور فصاحت (معنی ثانی کے اعتبار سے) لفظ کے ایسے وصف پر ہونے سے عبارت ہے کہ اگر لفظ میں یہ فضیلت ہو تو وہ فضیلت پر دال ہو پس منع ہے کہ اس فضیلت کا موصوف معنی ہو جیسے کہ یہ منع ہے کہ اس فضیلت پر معنی دال ہو۔

وضاحتقوله :قال سبب الفساد :

شارح کی غرض اس عبارت سے ان بعض حضرات کی غلطی کے سبب کو بیان کرنا ہے جو فصاحت کو لفظ کی صفت قرار دیتے ہیں شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ صفات کی دو اقسام ہیں: (۱) جو کسی شئی کی باالذات صفات ہوں (۲) جو کسی شئی کی امر عارض کی وجہ سے صفات ہوں۔ پہلی قسم کو صفات ذاتیہ و حقیقی کہا جاتا ہے اور دوسری قسم کو صفات غیر ذاتیہ کہا جاتا ہے اور ہم نے جو فصاحت کو معنی ثانی کے اعتبار سے لفظ کی صفت کہا یہ صفت ذاتی کی وجہ سے نہیں کیا بلکہ اس امر عارض، لطائف و کیفیات معنویہ کی وجہ سے کہا جن کا ادراک وعلم فہم سلیم اور ذوق مستقیم کی وجہ سے ہوسکتا ہے مگر وہ بعض فہم ناقص کی وجہ سے فصاحت کو مطلقاً لفظ کی صفت کہہ بیٹھے اور یہی ان کی غلطی کا سبب ہے۔

قوله :بعد سلامته من اللحن۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب لطائف کی وجہ سے فصاحت لفظ کی صفت ہوتی ہے اور لفظ منطوق کی نہیں تو پھر شاید فصاحت کے پہلے معنی کو بالکل ہی دخل نہیں ہوگا کیونکہ لطائف تو فصاحت کے دوسرے معنی میں ہوتے ہیں؟

جواب: تو شارح نے اس کا رد کر دیا کہ پہلے معنی کو بھی دخل ہے کیونکہ لفظ کا اعراب میں غلطی سے سالم ہونا یہ بھی دوسرے معنی کے لیے ضروری ہے کیونکہ جب تک لفظ اعرابی غلطی اور مادے کی غلطی سے محفوظ نہیں ہوگا وہ دوسرا معنی پر کما حقہ دلالت نہیں کرے گا لہذا فصاحت کے پہلے معنی کو بھی عمل دخل حاصل ہے۔

قوله :ثم انا لا ننکر ان یکون۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک وہم کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب فصاحت معنی کی صفت ہے تو شاید لفظ کو اس فضیلت میں کوئی دخل نہیں ہوگا؟

جواب: تو اس وہم کا دفعیہ اس عبارت سے کیا کہ اگر لفظ وحروف طبع سلیم کے ملائم ومناسب ہوں اور بولنے میں آسان ہوں تو ان کی وجہ سے بھی یہ فضیلت پیدا ہوجاتی ہے اور امر اعجاز پختہ ہو جاتا ہے۔ اور اس کا ہمیں انکار نہیں۔ ہم تو اس کا انکار کرتے ہیں کہ اعجاز فقط حروف کی مٹھاس اور سلامت کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہی حروف کی مٹھاس اور سلامت وروانگی امر بلاغت میں اور اعجاز میں اصل وعمدہ ہے۔

قوله: ومما اوقعهم في الشبهة۔

یہاں سے شارح کی غرض ان کی غلطی کے دوسرے سبب کو بیان کرنا ہے کہ انہوں نے یہ بات کیوں کی کہ فصاحت الفاظ منطوقہ کی صفت ہے معانی کی صفت نہیں ہے دوسرا سبب یہ ہے کہ کسی عاقل اور فصاحت کلام کے جاننے والے سے معنی فصیح نہیں سنا گیا بلکہ ہمیشہ عاقل سے لفظ فصیح سنا گیا جس کی وجہ سے وہ اس غلطی میں مبتلا ہو گئے کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے۔

قوله:والجواب ان مرادنا۔

یہاں سے شارح اس شبہ کا جواب دیتے ہیں لیکن پہلے اپنی مراد ذکر کریں گے پھر بعد میں جواب دیں گے تو کہتے ہیں کہ ہماری مراد یہ ہے کہ جس فضیلت کی وجہ سے کلام فصیح ہوتا ہے وہ فضیلت معنی میں ہوتی ہے الفاظ میں نہیں ہوتی اور یہ ان کے مابین متعارف کے خلاف نہیں ہے جو فصاحت کو لفظ کی صفت بناتے ہیں اور کہتے ہیں لفظ فصیح کیونکہ وہ لفظ کی باعتبار متعلق کے صفت قرار دیتے ہیں یعنی لفظ اس فضیلت کا باعتبار معنی کے مستحق ہوتا ہے۔

اور اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ معنی فصیح اس لیے نہیں کہتے کہ یہاں ایک لفظی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ فصاحت معنی ثانی کے اعتبار سے لفظ کے لیے وصف پر ہونے سے یعنی لفظ کا معنی کے اعتبار سے مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور یہ بات معلوم ہے کہ اگر لفظ میں یہ وصف موجود ہو تو وہ لفظ اس فضیلت پر دال ہوگا پس اس فضیلت کا منشاء اگرچہ معنی میں ہے مگر اس فضیلت پر دال اور اس فضیلت کے ساتھ موصوف فقط لفظ ہے تو یہ محال ہے کہ اس فضیلت کا موصوف معنی ہو جس طرح یہ منع ہے کہ اس فضیلت پر معنی دال ہو کیونکہ معنی اس فضیلت کا منشاء ہے دال نہیں ہے۔

عبارت:لها ای للبلاغة فی الکلام طرفان اعلی الیه منتهی البلاغة کذافی الایضاح وهوحد الاعجاز وهو ان یرتقی الکلام فی بلاغته الی ان یخرج عن طوق البشرِ ویعجزهم عن معارضته فان قیل لیست البلاغة سوی مطابقته مقتضی الحال مع الفصاحة وعلم البلاغة کافل باتمام هذین الامرین فمن اتقنه واحاط به لم لایجوز ان یراعیهما حق الرّعایة فیأتی بکلامٍ هو فی الطرف الاعلی من البلاغة ولو بمقدار اقصرسورةٍقلنا لایعرف بهذاالعلم الاان هذه الحال یقتضی ذلك الاعتبار مثلاواماالاطلاع علی کمیّة الاحوال و کیفیتها ورعایة الاعتبارات بحسب المقامات فامرأخر ولو سلم فامکان الاحاطة بهذاالعلم لغیر علام الغیوب منوع کما مرّو کثیر من مهرة هذاالفن تراه لایقدر علی تالیف کلام بلیغٍ فضلاً عماهو فی الطرف الاعلی۔

ترجمہ:اوراس کے لیےیعنی بلاغت فی الکلام کی دوطرفیں ہیں ایک اعلی ہے جس کی طرف بلاغت کی انتہاء ہوتی ہے ایسےہی ایضاح میں ہےاور یہ (طرف اعلی) حداعجاز ہےاور یہ حداعجاز کلام کا اپنی بلاغت میں اس قدر بلند ہونا وترقی کرنا کہ وہ انسانی طاقت سےنکل جائے اوران کواپنا مقابلہ کرنے سے عاجز کردے پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بلاغت نہیں ہےسوائے اس کے کہ کلام فصیح کا مقتضی الحال کےمطابق ہونا اور بلاغت ان دونوں (فصاحت ومطابقت) امروں کوکفایت کرتی ہے۔پس جومضبوطی سے اسے حاصل کرلےاوراس کا احاطہ کرلےتو جائز کیوں نہیں کہ وہ ان دونوں امروں کی کی مکمل رعایت کر کےایسا کلام لائے جو بلاغت کےاعلی کنارے پر ہواگر چہ ایک چھوٹی سی صورت کے برابر ہی کیوں نہ ہو؟ ہم جواباً کہتے ہیں کہ اس علم بلاغت کےساتھ صرف اسی کی معرفت ہوسکتی ہے کہ یہ حال (انکار مثلاً) اس اعتبار (تاکید کو) چاہتا ہے بہرحال احوال کی مقدار اور کیفیات (شدت وضعف) پراطلاع اور مقامات کے تقاضے کےمطابق اعتبارات کی رعایت کرنا یہ الگ معاملہ ہے (جس کا علم بلاغت سے کوئی تعلق نہیں) اگراسے تسلیم کرلیں تو پھراس علم پراحاطہ کاممکن ہونا علام الغیوب کے ماسواء کے لیے ممتنع ہے جیسے کہ گزرا اور بہت سارے ماہرین فن کوتم دیکھتے ہو کہ ہو کلام بلیغ کی تالیف پر قادرنہیں ہوتے چہ جائیکہ وہ کلام (بلاغت کے) طرف اعلی میں ہو۔

وضاحت قولہ: لہا طرفان۔

ماتن جب بلاغت کی تقسیم کےدونوں تمہیدی مقدمات سے فارغ ہوئےتو اب اس کی تقسیم کوشروع کردیااور کہااس کی دوطرفیں ہیں شارح نے ای للبلاغۃ نکال کرضمیر کا مرجع بتادیا کہ لھاضمیر کا مرجع بلاغت ہے نہ کہ فصاحت ہے پھر بلاغت کی بھی دو اقسام تھی بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم تو شارح نے وضاحت کی کہ یہاں تقسیم بلاغت فی الکلام کی ہورہی ہےاوراس کی دواقسام ہیں ان میں سے ایک اعلی ہے کہ بلاغت بلند ہوتے ہوتے اس مقام پرپہنچ جائے کہ اس کی انتہاء ہوجائے اوراس پر حوالہ بھی دیا کہ صاحب ایضاح نے اعلی کا یہی معنی کیا ہے۔

فائدہ:بلاغت کےتین درجات ہیں۔(۱)اعلی (۲)اسفل (۳)اوسط

پہلا مرتبہ: ایسے کلام سے عبارت ہے جو کہ بلاغت میں اس درجہ تک پہنچ جائے کہ انسان کے لیے اس جیسا لانا ممکن نہ ہو بلکہ تمام موجودات، انسان، جن اور فرشتے کے لیے ایسا کلام لانا ممکن نہ ہو۔

دوم مرتبہ: کلام کا دوسرا درجہ ایسے کلام بلیغ کو کہتے ہیں کہ اس سے کلام ذرا نیچے چاہئے تو حیوانات کی آوازوں سے مل جائے جو آواز کے ذریعے مقاصد کو سمجھ لیتے ہیں بغیر مناسبات حال اور مقتضیات مقام کی رعایت کرنے کے اور یہ پہلا اور دوسرا درجہ ایک فرد میں منحصر ہے۔

سوم درجہ: وہ ہے کہ یہ دو مرتبوں کے درمیان میں واسطہ ہے اور اس کے بے شمار افراد اور اقسام ہیں۔

قولہ:وھو ان یرتقی الکلام۔

شارح کی غرض حد اعجاز کی تفسیر کرنا ہے کہ کلام بلاغت میں ایسے مرتبہ پر پہنچ جائے کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے اور دوسری غرض بعض لوگوں کا رد کرنا ہے کیونکہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ قرآن اس وجہ سے معجز ہے کیونکہ یہ غیب کی سچی خبروں پر مشتمل ہے۔اور بعض کا موقف یہ ہے کہ قرآن اس لیے معجز ہے کیونکہ یہ اسلوب غریب پر مشتمل ہے اور بعض کا موقف ہے کہ قرآن اس لیے معجز ہے کیونکہ عقل اس کے معارضے سے عارض ہے۔تو شارح نے رد کیا کہ قرآن اپنے اعجاز کی وجہ سے معجز ہے یعنی یہ ایسی بلاغت پر مشتمل ہے جس کا مقابلہ کرنے کی انسان میں طاقت نہیں ہے باقی بشر سے مراد ساری مخلوق ہے۔فرشتے ہوں یا جن ہوں صرف بشر کا ذکر اس لیے کیا کہ عموماً مخلوق میں سے مقابلہ انسان ہی کرتا ہے۔

قولہ:فان قیل لیست البلاغۃ

شارح کی غرض اس عبارت سے بطریق استفسار حد اعجاز کی تعریف پر اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ تم نے اعجاز کی تعریف کی کہ کلام بلاغت میں ایسے مرتبہ پر پہنچ جائے کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے تو بلاغت کا معنی ہے کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور کلام فصیح اور مقتضی الحال دونوں کی علم بلاغت میں پوری پوری بحث ہے۔تو پھر جس شخص کو علم بلاغت پر پورا پورا احاطہ ہو جائے اور ماہر ہو جائے تو پھر وہ انسان کلام معجز کیوں نہیں بنا سکتا کم از کم ایک سورت تو ضرور بنا لے گا اگر چہ وہ چھوٹی سی ہی سورت کیوں نہ ہو؟

جواب: یہ ہے کہ علم بلاغت کے ذریعے صرف امور کلیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے کیونکہ علم بلاغت کے ذریعے صرف اتنا معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ حال اس اعتبار کو چاہتا ہے مثلاً انکار تاکید کو چاہتا ہے باقی رہی یہ بات کہ حال کا تعلق باطن سے ہے علم بلاغت سے باطن کے حالات کا علم نہیں ہو سکتا ہے کہ اس شخص کے اندر کتنے حال ہیں مثلاً مسندالیہ کے ذکر کا یا حذف کا یا تقدیم کا یا تاخیر کا حال تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح حال کی کیفیت کا علم بھی علم بلاغت سے نہیں آتا ہے۔حال کس ترتیب کا ہے؟ مثلاً حال انکار کا ہو تو پھر انکار کس قسم کا ہوتا ہے کبھی تھوڑا ہوتا ہے تو پھر انّ زیداً قائم کہنا پڑتا ہے اور کبھی اس سے زیادہ ہوتا ہے تو پھر ان زیداً لقائم کہنا پڑتا ہے اور اگر اس سے بھی سخت ہو تو واللہ ان زیداً لقائم کہنا پڑتا ہے تو حال کی کمیت اور اس کی کیفیت کا علم صرف اللہ ہی کو

ہے تو پھر اللہ تعالی ہی ان احوال اور انکی کیفیت کے مطابق کلام کر سکتا ہے اللہ تعالی کے بغیر کوئی اور کلام معجز نہیں بنا سکتا ہے۔

قولہ: ولو سلم الخ۔

اس عبارت سے شارح کی غرض دوسرا جواب دینا ہے پہلے جواب کا خلاصہ تو یہ تھا کہ علم بلاغت ان دوامروں کی کفیل نہیں ہے۔

اور **دوسرا جواب** یہ ہے کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ علم بلاغت کفیل ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی عطاء کے بغیر علم بلاغت پر پورا پورا احاطہ کسی کو حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ علم بلاغت صرف یہی کچھ تو نہیں جو کتابوں میں لکھا گیا ہے بلکہ اور بھی دن بدن مسائل میں اضافہ ہو رہا ہے کیونکہ رقت گزرنے کے ساتھ نئے نئے محاورے پیدا ہوتے ہیں تو جب غیر کو پورا پورا احاطہ نہین اس لیے پھر کوئی مخلوق میں سے معجز کلام نہیں بنا سکتا ہے۔

قولہ : و کثیر اما الخ۔

یہاں سے شارح نے تیسرا جواب دیا کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ علم بلاغت کفیل بھی ہے اور اللہ تعالی کے غیر کو علم بلاغت پر پورا احاطہ بھی ہوسکتا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ علم بلاغت کی بصارت اور چیز ہے اور کلام بلیغ یا معجز بنانا اور بات ہے۔یعنی کوئی ضروری نہیں کہ جب علم بلاغت پر محیط ہو اور علم بلاغت کا ماہر تو ہو پھر کلام معجز بھی بنا سکے کیونکہ کئی ایسے ہوتے ہیں کہ علم بلاغت کے ماہر ہوتے ہیں۔لیکن وہ کلام بلیغ نہیں بنا سکتے چہ جائیکہ معجز کلام بنائے اور اسی طرح کئی اھل علم ایسے ہوتے ہیں جو علم طب کے ماہر ہوتے ہیں اور کتابیں پڑھاتے ہیں لیکن وہ علاج بالکل نہیں کر سکتے ہیں۔

عبارت:مایقرب منه ظاهر هذه البارة انّ الطرف الاعلی هوحدّ الاعجازوما یقرب من حدِّ الاعجاز وهوفاسد لانّ مایقرب منه انما هو من المراتب العلیة و الاجهة لجعله من الطرف الاعلی الذی ینتهی الیه البلاغة اذالمناسب ان یؤخذ ذلك حقیقیّا کالنهایة اونوعیّا کالاعجاز فان قیل المراد انّ الطرف الاعلی حدّ الاعجاز فی کلام غیر البشر ومایقرب منه فی کلام البشر فالاوّل حدّلایمکن للبشران یعارضه والثانی حدّ لایمکنه ان یتجاوزه او المراد ان الاعلی هو نهایة الاعجاز ومایقرب من النهایة و کلاهما اعجاز۔

ترجمہ:اور جوحد اعجاز سے قریب ہے اس عبارت کا ظاہر یہ ہے کہ طرف اعلی وہ حد اعجاز ہے جوحد اعجاز کے قریب ہے (وہ بھی طرف اعلی ہے)اور یہ فاسد ہے کیونکہ جوحد اعجاز کے قریب ہے وہ مراتب علیا میں سے ہے اور کوئی صورت پیش نہیں کہ یقرب کوطرف اعلی سے قرار دیا جائے جس کی طرف بلاغت کی انتہا ہوتی ہے کیونکہ (لفظ طرف کے لیے) مناسب معنی اس صورت میں یہ ہے کہ اس طرف کوطرف حقیقی جیسے نہایت (نقطہ) لیا جائے یا اس کا معنی نوعی جیسے اعجاز لیا جائے۔پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ مراد یہ ہے کہ اعلی کلام غیر بشر (کلام اللہ) میں حد اعجاز ہے اور جوحد اعجاز کے قریب ہے وہ کلام بشر میں اعلی ہے۔اور قسم اول ایسا مرتبہ اعجاز کا ہے کہ بشر کے لیے اس کا مقابلہ ممکن نہیں اور قسم ثانی اعجاز کا ایسا مرتبہ ہے کہ انسان کے لیے اس حد سے آگے نکلنا ممکن نہیں یا مراد یہ ہے کہ اعلی نہایت اعجاز ہے اور جو نہایت کے قریب ہے اور یہ دونوں حد اعجاز ہیں۔

وضاحتقولہ:ظاهر هذالعبارة ان الطرف۔

اس عبارت سے شارح ماتن پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن کی عبارت مایقرب منہ کا ظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ اعلی کی دو اقسام ہوں ایک حد اعجاز اور دوسری جوحد اعجاز کے قریب ہے کیونکہ ماتن کی عبارت مایقرب منہ کا عطف حد اعجاز پر ہے نہ کہ ہو پر ہے اور مرجع میں اصل قرب ہونا ہے اور عطف مذکور سے لازم آتا ہے مایقرب من حد الاعجاز طرف اعلی میں داخل ہے۔

قوله:وهو فاسد لان مایکون:

شارح کی غرض اس عبارت سے مذکور بالا مطلب کے فساد پر دلیل قائم کرنا ہے کہ مایقرب من حد الاعجاز طرف اعلی میں داخل نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ حد کا معنی مرتبہ ہے لہذا مطلب یہ بنے گا کہ طرف اعلی ایک تو اعجاز کا مرتبہ ہے اور دوسرا جو اعجاز کے مرتبے کے قریب ہے وہ بھی طرف اعلی ہے حالانکہ اعلی کا معنی یہ تھا کہ بلاغت جس کی طرف منتھی ہو تو اب حد اعجاز کی طرف بلاغت کی انتہاء ہوگی اور یہ تو اعلی ہوگا لیکن جو اعجاز کے قریب ہے وہ اعلی مراتب سے نہیں ہوگا۔بلکہ مراتب عالی میں سے ہوگا اور عالی اعلی کا غیر ہوتا ہے کیونکہ اعلی وہ ہوتا ہے جس کے اوپر دوسرا مرتبہ موجود نہ ہو اور عالی کے اوپر دوسرا مرتبہ (مرتبہ اعلی) موجود ہے لہذا اعلی کا عالی پر اطلاق کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ اس سے شئی واحد کے لیے طرف واحد میں دو طرفوں کا ہونا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔

قوله :ولا جهة لجملة من الطرف الاعلی۔

یہاں سے شارح ان لوگوں کے جواب کا رد کررہے ہیں جنہوں نے مذکورہ اعتراض کا جواب دیا تھا۔بعض لوگوں نے

یہ جواب دیا تھا کہ جو اعجاز کے مرتبے کے قریب ہوگا وہ اعلی بھی ہوسکتا ہے اور عالی بھی ہوسکتا ہے اور وہ اس طرح کہ ماتحت افراد کے اعتبار سے وہ اعلی ہوگا اور مافوق کے اعتبار سے عالی ہوگا۔تو شارح نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ توجیہ نہیں کر سکتے کیونکہ اعلی کا ہم نے معنی کیا کہ جس کی طرف بلاغت کا انتہاء ہوتو اعلی دو اقسام پر مشتمل ہے ایک اعلی حقیقی دوسری اعلی نوعی ۔اعلی حقیقی تو اس جزی کو کہتے ہیں کہ جس کے اوپر کوئی اور جزی نہ ہو اور اعلی نوعی اسے کہتے ہیں کہ جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو تو اب اعجاز مثلاً نوع ہے تو اس کے اوپر کوئی اور نوع نہیں ہے اب اگر یہ کہا جائے کہ جو اعجاز کے قریب ہے وہ بھی اعلی ہے تو پھر یہ جو اعجاز کے قریب ہوگا یا تو یہ اعلی حقیقی ہوگا یا اعلی نوعی ہوگا حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ نہ تو اعلی حقیقی بن سکتا ہے اور نہ ہی اعلی نوعی بن سکتا ہے اعلی حقیقی تو اس لیے نہیں بن سکتا کہ اس کے اوپر اعجاز جو نوع ہے اس کی جزئیات ہیں اور اعلی نوعی بھی نہیں بن سکتا کیونکہ اس کے اوپر اعجاز والی نوع ہے۔

قوله :فان قيل المراد۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ان لوگوں کے جوابات کو ذکر کرنا ہے جنہوں نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر کیے تھے پھر ان جوابوں کا رد کرنا ہے پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم مایقرب منہ کا عطف حد اعجاز ہی ڈالتے ہیں اور حیلہ یہ کرتے ہیں کہ حد اعجاز کے ساتھ فی کلام غیر البشر کی قید لگاتے ہیں اور مایقرب منہ میں فی کلام البشر کی قید لگاتے ہیں تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حد اعجاز کلام غیر البشر یعنی کلام خداوندی میں بلاغت کی طرف اعلی ہے اور قسم اول یعنی حد اعجاز کلا اللہ میں اعجاز کا ایسا مرتبہ ہے کہ انسان کے لیے اس کا مقابلہ کرنا محال ہے اور اعلی کی قسم ثانی یعنی مایقرب منہ بھی اعجاز کا ایسا مرتبہ ہے کہ کسی انسان کے لیے اس سے آگے نکلنا محال ہے تو اس صورت میں دونوں طرفوں میں سے ہر ایک طرف اعلی اور جزئی حقیقی ہوا۔

قوله: اوالمراد ان الاعلى هونها هة الاعجاز۔

شارح اس عبارت سے مجیب آخر کی طرف سے اس اعتراض کا ایک اور جواب دے رہے ہیں جب کہ مایقرب کا عطف حد اعجاز ہی پر ڈالتے ہیں اور حیلہ یہ کرتے ہیں کہ حد کو بمعنی نہایت کے کرتے ہیں کہ طرف اعلی کی دو اقسام ہیں ایک نہایت الاعجاز یعنی اعجاز کا آخری درجہ اور طرف اعلی کی دوسری قسم جو اس نہایت کے قریب ہے اس بنیاد پر نہایت اعجاز اور اس نہایت کے جو قریب ہے یہ دونوں معجز ہیں اور اعجاز میں داخل ہیں اور اس جواب کی بنیاد پر طرف بمعنی واحد بالنوع کے ہے۔

اسی جواب کو ہم قیاس سے بھی بیان کر سکتے ہیں اور وہ اس طرح کہ ہم شکل اول بناتے ہیں یوں کہ قیاس کا صغری بنے گا الطرف الاول اعلی قیاس کا کبری الاعلی نهاية الاعجاز وما يقرب منه نتیجہ نکلے گا یوں کہ حد اوسط اعلی کو حذف کر کے اور وہ یوں کہ الطرف الاول نهاية الاعجاز وما يقرب منه پھر اس نتیجہ کو قیاس ثانی میں صغری بنائیں گے اور وہ اس طرح کہ الطرف الاول نهاية الاعجاز ومايقرب منه اور کبریٰ خارج سے یوں بنائیں گے نهاية الاعجاز ومايقرب منه حد الاعجاز پھر حد اوسط نهايةالاعجاز اور مايقرب منه کو حذف کریں گے تو نتیجہ یوں بنے گا الطرف الاول حد الاعجاز۔ لہذا شئی واحد کے لیے جانب واحد میں دو طرفیں لازم نہ آئی بلکہ شئی واحد کے لیے جانب واحد میں ایک طرف ثابت ہو گی یہی ہمارا مطلوب ہے۔

وضاحت :قلنا اماالاول فشئی لایفهم من اللفظ مع ان البحث فی بلاغة الکلام من حیث هو من غیر نظرٍالی کونه کلام بشر اوغیره واماالثانی فلایدفع الفساد علی ان الحق هو ان حدّ الاعجاز بمعنی مرتبته ای مرتبة للبلاغة ودرجة هی الاعجاز والاضافة للبیان یؤیده قول صاحب الکشاف فی قوله تعالی لَوَجدوافیه اختلافا کثیرا ای لکان الکثیر منه مختلفاقدتفاوت نظمه وبلاغته فکان بعضه بالغاحدّ الاعجازوبعضه قاصراعنه یمکن معارضة۔

ترجمہ: ہم کہتے ہیں کہ توجیہہ اول ایسی ہے کہ لفظ متن سے مفہوم نہیں ہوتی ہے باوجود اس کہ بحث بلاغت کلام من حیث ہو ہو میں ہے قطع نظر اسکے کہ وہ کلام بشر ہے یا غیر بشر ہے اور توجیہ ثانی فساد کو دفع نہیں کرتی ہے علاوہ اس کے حق یہ ہے کہ حد اعجاز بمعنی بلاغت کا مرتبہ اور درجہ اعجاز ہے اور اضافت بیانیہ ہے اور اس معنی کی تائید صاحب کشاف کا قول کرتا ہے اللہ تعالی کے اس قول کی تفسیر میں اور اگر قرآن مجید غیر اللہ کی طرف سے ہوتا تو ضرور اس میں اختلاف کثیر پاتے یعنی قرآن پاک کا کثیر حصہ مختلف ہوتا۔ جس کی نظم و بلاغت میں تفاوت ہوتا پس بعض حصہ قرآن مجید کا حد اعجاز تک پہنچنے والا ہوتا اور بعض حصہ اس قرآن مجید کا درجہ اعجاز سے قاصر ہوتا اور اس وقت اس کا معارضہ بھی ممکن ہوتا۔

وضاحت قوله:قلنااماالاول فشئی۔

پہلے دو جواب کسی نے دیئے تھے۔ تو شارح اب ان دونوں جوابوں کا رد کر رہے ہیں تو پہلے جواب کا رد دو وجوہ سے کرتے ہیں **پہلی** وجہ سے رد یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا کہ بلاغت کی دو طرفیں اعلی اور اسفل ہیں تو اس عبارت میں اس تقسیم پر کوئی قرینہ نہیں کہ ایک اعلی اللہ تعالی کے کلام میں ہے اور وہ حد اعجاز ہے اور ایک انسانوں کے کلام میں اعلی ہے اور وہ مایقرب منہ ہے کیونکہ اگر قرینہ ہوتا تو عبارت یہ ہوتی کہ بلاغت کی ایک طرف اعلی ہے اور وہ طرف اعلی حد اعجاز ہے جو کہ کلام اللہ میں ہے اور جو اعجاز کے قریب ہو وہ فی کلام غیرہ ہے۔ دوسرا رد یوں ہے کہ اگر اعلی میں دو اقسام بنائی جائیں پھر اسفل جو دوسری طرف ہے اس میں بھی دو قسم بنانے پڑے گے ایک اسفل اللہ تعالی کے کلام میں ہوتا اور ایک انسانوں کے کلام میں ہوتا کیونکہ وہاں دو اقسام نہیں بن سکتے کیونکہ اللہ تعالی کا کلام اسفل نہیں ہوسکتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ماتن نے کہا لھا طرفان اعلی اور اسفل یعنی بلاغت فی الکلام کی دو طرفیں ہیں تو لھا کی ضمیر اس بلاغت کی طرف راجع ہے جو پہلے گزر چکی ہے کہ کون الکلام الفصیح مطابقا لمقتضی الحال تو یہ بلاغت کلی ہے اور یہاں اس کلی بلاغت سے بحث ہے اب اگر کہا جائے کہ ایک اعلی اللہ تعالی کے کلام میں ہے اور ایک اعلی انسانوں کے کلام میں ہے تو یہ دونوں بلاغت کے افراد ہیں تو پھر کلی سے تو بحث نہ ہوئی بلکہ افراد سے بحث ہوئی۔

قوله :واما الثانی۔

شارح کی اس عبارت سے جواب ثانی کا رد کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو اعلی کی دو اقسام بنائی ہیں ایک قسم ان میں نہایت الاعجاز اور دوسری قسم جو اس نہایت اعجاز کے قریب ہو اور یہ دونوں اقسام معجز ہیں مگر فساد اس توجیہ سے بھی

رفع نہیں ہوگا کیونکہ اگر نہایت اعجاز اعلی ہوتو جواس کے قریب ہوگا وہ اعلی نہیں ہوگا بلکہ اس باب میں زیادہ سے زیادہ اس جواب سے یہ لازم آتا ہے کہ شئی واحد کے لیے جانب واحد میں دوطرفیں لازم نہیں آئیں گی کیونکہ اس جواب سے بات معلوم ہوتی ہے کہ حداعجاز اور مایقرب منہ کا مجموعا بلاغت کی طرف اعلی ہے اور یہ بھی باطل ہے کیونکہ جس طرح یہ کہنا درست نہیں ہے کہ بلاغت کی منتھی دوامر ہیں حداعجاز اور مایقرب منہ اسی طرح یہ کہنا بھی جائز نہیں کہ ان کا مجموعا بلاغت کی طرف اعلی ہے۔

قوله :على ان الحق۔

اس عبارت سے شارح دوسرے جواب کا دوسرا رد کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ تمہارا جواب اس پر مبنی تھا کہ حد کا معنی نہایت ہو حالانکہ صحیح مذہب یہ ہے کہ حد کا معنی مرتبہ ہے تو ہم اس کو پہلے باطل کر آئے ہیں کہ یہ مایقرب منہ مراتب علیہ میں سے ہوگا لیکن اعلی نہیں ہوگا باقی عبارت مس بتایا کہ مرتبہ الاعجاز کا معنی مرتبہ البلاغت ہے اور مرتبے کی اضافت بلاغت کی طرف بیانیہ ہے یعنی مرتبہ جو کہ بلاغت ہے۔

قوله :يؤيده قول صاحب الكشاف۔

اس عبارت سے شارح صاحب کشاف کے قول سے اس پر تائید پیش کرتے ہیں کہ حد کا معنی مرتبہ ہے مطلب یہ کہ صاحب کشاف نے اسی طرح کا ایک مضمون اور کہا ہے تو وہاں صراحۃ تو یہ نہیں کہا کہ حد کا معنی مرتبہ ہے لیکن سمجھ آرہا ہے کہ معنی مرتبہ ہے اور یہ تائید اس لیے پیش کی کیونکہ کوئی شخص کہہ سکتا تھا کہ یہ دعوی بلا دلیل ہے تو اس کا جواب دیا کہ حد بمعنی مرتبہ صاحب کشاف امام الفن کے کلام میں مستعمل ہے لہذا مصنف کے کلام میں بھی بمعنی مرتبہ کے ہونا چاہیے تا کہ ماتن کا قول امام الفن کے قول کے مطابق ہو جائے اور رہی یہ بات کہ صاحب کشاف نے حد کو بمعنی مرتبہ کہاں لیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب کشاف نے حد کو بمعنی مرتبہ اس آیت مبارکہ میں لیا ہے۔

ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً یعنی اگر قرآن غیر خدا کی طرف سے ہوتا اور کلام خداوندی نہ ہوتا تو پھر اس میں بڑا اختلاف ہوتا اور نظم و بلاغت اس کی متفاوت ہوتی اور اس کا بعض حصہ درجہ اعجاز تک پہنچا ہوا ہوتا اور بعض حصہ درجہ اعجاز تک رسائی حاصل نہ کرتا اور اس کا معارضہ بھی ہو ممکن ہوتا حاصل یہ ہے کہ عبارت کشاف میں اگر حد کو بمعنی مرتبہ کے لیں تو پھر ممکن معارضتہ کے ساتھ مناسبت ہے اور اگر بمعنی نہایت لیں تو وہ اس کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا کیونکہ اول صورت میں جب حد بمعنی مرتبہ کے ہو تو معنی یوں بنتا ہے کہ بعض درجہ اعجاز سے قاصر وکم ہے جن کا معارضہ ممکن ہے اور اگر حد بمعنی نہایت کے ہو تو پھر معنی ہوں گے کہ بعض حصہ قرآن کا نہایت اعجاز سے قاصر ہے اور نہایت تک پہنچا ہوا نہیں ہے بلکہ اول درجہ کا ہے جس کا معارضہ ممکن ہے حالانکہ اگر اعجاز کے اول درجہ میں بھی ہو تو پھر بھی اس جیسا لانا ممکن نہیں کیونکہ با وجود معجز ہونے کے اس جیسا لانا ممکن نہیں ہے اس صورت میں یہ اللہ کا کلام ہوگا جو نہایت نہایت کے قریب ہوگا تو اس کا مقابلہ ممکن نہیں حالانکہ صاحب مفتاح نے کہا کہ جو نہایت اعجاز سے قاصر ہوں اس کا معارضہ ممکن ہوتا ہے تو یہاں صاحب مفتاح کی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ حد کا معنی مرتبہ ہے نہ کہ نہایت ہے اور چونکہ تمہارے جواب کی بنیاد معنی نہایت پر تھی لہذا وہ قابل قبول نہ ہوا۔

عبارت :ومما الهمت بين النوم واليقظةِ انّ قوله ومايقرب منه عطف علي وهو الضمير فی منه عائد الی الطرف الاعلی لاالی حدّ الاعجاز ای الطرف الاعلی مع مايقرب منه فی البلاغة ممالايمكن معارضته هوحدّ الاعجاز وهذاهو الموافق لما فی المفتاح من انّ البلاغة تتزايد الی ان يبلغ حدّ الاعجاز وهوالطرف الاعلی ومايقرب منه ای من الطرف الاعلی فانه ومايقرب منه كلاهما حدّ الاعجاز لاهووحدهكذا فی شرحه ولايخفی انّ بعض الايات اعلی طبقة من البعض وان كان الجميع مشتركة فی امتناع معارضته وفی نهاية الاعجاز ان الطرف الاعلی ومايقرب منه هو المعجز۔

ترجمہ:اور جو بات مجھے نینداور بیداری میں الہام وہ یہ ہے کہ اس کوقول و مایقرب منہ کا عطف ہوضمیر پر ہےاور منہ کی ضمیر اعلی کی جانب راجع ہے نہ کہ حداعجاز کی طرف ہے یعنی طرف اعلی اس کے ساتھ جو بلاغت میں قریب ہےاس میں سے ہے جس کا معارضہ ممکن نہیں ہے جو کہ حداعجاز ہےاور یہ معنی موافق ہےاس کے جومفتاح میں ہے کہ بلاغت بڑھتے بڑھتے حداعجاز تک جا پہنچتی ہےاور وہ حداعجاز طرف اعلی اور جواس کے قریب ہے کیونکہ یہ طرف اعلی اور مایقرب من الاعلی دونوں حداعجاز میں داخل ہیں نہ کہ اکیلا طرف اعلی ۔اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ بعض آیتیں بعض سے مرتبے کے اعتبار سے بلند ہیں اگر چہ تمام معارضہ کے ممتنع ہونے میں مشترک ہیں اورنہایت اعجاز میں ہے کہ طرف اعلی اور جواس کے قریب ہے ہر ایک معجز ہے۔

وضاحت قوله :مما الهمت۔

یہاں سے شارح اس بارے میں اپنا مختار قول ذکر کر رہے ہیں جو کہ مجھے سمجھ میں آیا ہے وہ یہ ہے کہ مایقرب منہ کا عطف ہوضمیر پر ہے جو کہ مبتداء ہےاور یہ اعلی کی راجع ہے لہذا مایقرب بھی مبتداء ہےاور حداعجاز اس کی خبر ہے۔اور(منہ) کی ضمیر اعلی کی طرف راجع ہےتو معنی یہ ہوگا کہ اعلی اور جواعلی کے قریب ہے یہ دونوں اعجاز ہیں تو اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی ۔

اعتراض: یہ کہ مایقرب کا عطف ھو پر ہےاور ھومبتداء ہے پھر یہ بھی مبتداء ہوااور حدالاعجاز خبر ہےتو پھر آدھا مبتداء پہلے آچکا اور آدھا پیچھےاور درمیان میں خبر لازم آئے گی جو کہ درست نہیں ہے؟

جواب:تو شارح نے اس کا جواب ای الطرف الاعلی ہے مایقرب منہ سے دیا کہ یہاں عبارت میں عطف مقدم ہے اور ربط بعد میں ہےتو معنی درست ہو جائے گا یعنی اعلی اور جواعلی کے قریب ہوحداعجاز ہے۔

قوله: هذا هو الموافق۔

شارح یہاں سے دو کتابوں کی عبارتیں ذکر کریں گے جس سے یہ ثابت کریں گے کہ اعلی اور جواعلی کے قریب ہو وہ حداعجاز ہے پہلے مفتاح اوراس پر جوقطب الدین کی شرح ہےاس کی عبارت نقل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مفتاح میں ہے کہ بلاغت زیادہ ہوتی رہتی ہےحتی کہ وہ حداعجاز تک پہنچ جاتی ہے جو کہ طرف اعلی ہے۔اور جواس سے قریب ہے یہاں اگر چہ(منہ) کی ضمیر کا مرجع قریب اعلی ہےلیکن پہلے حداعجاز کا بھی ذکر ہے۔تو احتمال ہے کہ حداعجاز کی طرف راجع ہواسی لیے پھر شارح کی

عبارت ساتھ ذکر کی کہ منہ کی ضمیر کا مرجع امام قطب الدین نے شرح مفتاح میں طرف اعلی بنایا ہے پھر کہا ہے کہ اعلی اور جو اعلی کے قریب ہو یہ دونوں حد اعجاز ہیں نہ کہ اکیلا اعلی حد اعجاز ہے۔

اعتراض: کہ جب اعلی اور جو اعلی کے قریب ہے دونوں حد اعجاز ہوں تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالی کے کلام میں کوئی اعلی ہے اور کوئی اس کے قریب ہے حالانکہ اللہ تعالی کا کلام تو سارے کا سارا اعلی ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب ولا یخفی الخ سے دیا کہ اللہ تعالی کا سارا کلام اس بات میں تو شریک ہے کہ کوئی اس کا مقابلہ نہیں کرسکتا ہے اور کمال بھی اس میں ہے کہ مخلوق میں میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کرسکے باقی رہا یہ کہ بعض کلام اعلی ہے بعض سے اور بعض اعلی کے قریب ہے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

قوله :في نهاية الاعجاز۔

یہاں سے شارح امام رازی کی کتاب نہایۃ الاعجاز کی عبارت ذکر کررہے ہیں کہ اس میں ہے کہ طرف اعلی اور جو اس کے قریب ہو وہ معجز ہے تو اب یہاں سے واضح ہوا کہ (منہ) کی ضمیر اعلی طرف راجع ہے کیونکہ پہلے حد اعجاز کا ذکر نہیں ہے۔

عبارت :واسفل وھو مااى طرف البلاغة اذا غیرالکلام عنه الی مادونه ای الی مرتبة ھی ادنی منه وانزل التحق ای الکلام وان کان صحیح الاعراب عند البلغاء باصوات الحیوانات التی تصدرعن محالھابحسب مایتفق من غیر اعتبار اللطائف والخواص الزائدة علی اصل المراد وبینھما ای بین الطرفین مراتب کثیرة متفاوتة بعضھا اعلی من بعض بحسب تفاوت المقامات ورعایة الاعتبارات والبعد من اسباب الاخلال بالفصاحة۔

ترجمہ:اور بلاغت کی دوسری جانب طرف اسفل ہے اور یہ طرف اسفل بلاغت کی وہ طرف ہے کہ اگر کلام اس طرف اسفل سے کم تر کی طرف متغیر کیا جائے یعنی ایسے مرتبے کی طرف جو اس طرف اسفل سے کم تر ہے کی طرف اتار لیا جائے تو کلام لاحق ہو جائے گا اگر چہ صحیح الاعراب ہو بلغاء کے نزدیک حیوانوں کی آوازوں کے ساتھ جو کہ اپنے محل سے صادر ہوتی ہیں جس طرح سے متفق ہو جائیں بغیر ان لطائف اور خواص کا اعتبار کیے جو اصل معنی مرادی کے ادا کرنے پر زائد ہیں اور طرف اعلی اور اسفل کے درمیان بہت سے مراتب ہیں جو آپس میں متفاوت ہیں ان میں سے بعض تفاوت مقامات اور اعتبار مناسب کے لحاظ سے بعض سے اعلی ہیں اور ان اسباب سے دوری کے اعتبار سے جو فصاحت میں خلل ڈالتے ہیں۔

وضاحت قوله:اسفل وھو اذاغیر۔

ماتن نے پہلے بلاغت کی طرف اعلی ذکر کی یہاں سے دوسری طرف اسفل کا ذکر کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اسفل بلاغت کی اس طرف کو کہتے ہیں کہ اگر کلام اس سے نیچے کی طرف آ جائے تو پھر اگر چہ یہ لغت عرب کے لحاظ سے اس کے اعراب بے شک درست ہوں لیکن بلغاء کے نزدیک وہ حیوانات کی آوازوں کی طرح ہے یعنی جیسے حیوانات کی آوازیں حیوانات سے صادر ہوتی ہیں لیکن ان میں حیوانات کوئی لطائف وخواص کے اعتبارات کا خیال نہیں کرتے اسی طرح مذکورہ بالا کلام کا بھی یہی حال ہوتا ہے اور شارح نے یہاں پر کہا اسفل بلاغت کی اس طرف کو کہتے ہیں تو اس سے مقصود بعض لوگوں کا رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ اسفل کو بلاغت میں کوئی دخل نہیں ہے تو شارح نے بتایا کہ یہ بھی بلاغت کی طرف ہے اور بلاغت میں داخل ہے۔

قوله:وبینھما مراتب کثیرہ۔

یہاں سے ماتن نے بتایا کہ اعلی اور اسفل کے درمیان بہت سے مراتب ہیں جو کہ متفاوت ہوتے ہیں یعنی اوپر کے لحاظ سے اسفل اور نیچے کے لحاظ سے وہ اعلی ہوتے ہیں مثال کے طور پر ایک مقام میں مخاطب شدید قسم کا منکر ہو اور دوسرے مقام میں اس کا انکار ضعیف ہو اور تیسرے مقام میں مخاطب متوسط قسم کا ہو اب ہر مقام میں تاکید کو اس مقام کے ساتھ مطابق ہونا چاہیے اب مقام اول میں تین تاکیدوں کی ضرورت ہے اور ثانی میں ایک تاکید کی ضرورت ہے اور تیسرے مقام میں دو تاکیدوں کی ضرورت ہے۔

قوله :ورعایت الاعتبارات۔

ایسے ہی اعتبار مناسبہ للمقام کے رعایت کے اعتبار سے مثلا اگر حال دو چیزوں کو چاہتا ہے پس اگر ایک مقام میں دونوں چیزوں کی رعایت ہو اور دوسرے مقام میں ایک کی رعایت ہو تو جس مقام میں دونوں چیزوں کی رعایت ہوگی تو وہ اعلی ہوگا اس مقام سے جس میں ایک ہی چیز کی رعایت ہو کیونکہ مقام اول میں مقتضی الحال کی کامل طور پر رعایت کی گئی ہے پس یہ زیادہ دور ہے ان اسباب سے جو فصاحت میں خلل پیدا کرتے ہیں۔

عبارت :وتتبعها ای بلاغة الکلام وجوہ اخر سوی المطابقة والفصاحة تورث الکلام حسناھذا تمھیدلبیان الاحتیاج الی علم البدیع وفیہ اشارة الی ان تحسین ھذہ الوجوہ للکلام عرضی خارج عن حد البلاغة ولفظ تتبعھا اشعاربانّ ھذہ الوجوہ انما تعد محسنة بعد رعایة المطابقة والفصاحة وجعلھاتابعة لبلاغة الکلام دون المتکلم لانھالیست ممایجعل المتکلم موصوفا بصفة کالفصاحة ولبلاغة بل ھی من اوصا ف الکلام خاصة۔

ترجمہ:اور بلاغت کلام کے تابع ہوتے ہیں وجوہ دیگر مسوائے مطابقت وفصاحت کے جوکلام میں حسن وزیبائش کو پیدا کرتے ہیں یہ علم بدیع کی طرف ضرورت کے بیان کی تمہید ہےاوراس میں اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا کلام مین حسن پیدا کرنا عارضی ہے۔جوکہ حد بلاغت سے خارج ہےاور لفظ تتبعھا اس بات کی طرف مشعر ہے کہ یہ وجوہ مطابقت اورفصاحت کے بعد حسن پیدا کرنے والی شمار ہوں گی اوران وجوہ کو بلاغت کا تابع بنایا ہے نہ کہ متکلم کا کیونکہ یہ فصاحت وبلاغت جیسی صفت کے ساتھ متکلم کوموصوف نہیں کرتی ہیں بلکہ یہ خاص طور سے کلام کی اوصاف ہیں۔

وضاحت قولہ:وجوہ اخر سوی المطابقة۔

یہاں سے ماتن نے بتایا کہ بلاغت کے اوربھی کئی وجوہ تابع ہوتے ہیں جوکلام میں حسن پیدا کرتے ہیں باقی شارح نیا یک بات تو یہ بتائی کہ کہ بلاغت سے مراد بلاغت فی الکلام ہےاوردوسری بات یہ بتائی کہ وجوہ اخر کیا ہیں تو بتایا کہ اخر کا مطلب ہے کہ وہ مطابقت اورفصاحت کےعلاوہ اوروجوہ ہیں۔

قولہ:ھذا تمھید لبیان الاحتیاج۔

یہاں سےشارح نے بتایا کہ تتبعھا الخ سے ماتن کی غرض یہ ہے کہ ماتن نےعلم بدیع کی طرف احتیاج بیان کرتی ہے اور یہ اس کی تمہید ہےاور فیہ اشارة الخ سےشارح نے بتایا کہ ماتن (تتبعھا) کالفظ بول کردو باتوں کی طرف اشارہ کر گئے ایک تو یہ کہ جوعلم بدیع ہےاسے بلاغت سے خارج کر کے وجوہ اخر سے کیوں تعبیر کیا؟ کیونکہ وجوہ اخر سے مرادعلم بدیع ہےاور بلاغت کو یہ وجوہ عارض ہوتی ہیں تو یہ تابع ہوئی اورشئی کا تابع شئی سے خارج ہوتا ہےاورشئی کو عارض ہوتا ہےاوردوسری بات یہ کہ تابع ہمیشہ کلام میں متبوع کے بعد ہوتا ہےتو بتایا کہ یہوجوہ اخر سے جوکلام میں حسن آئے گا جب پہلے بلاغت ہوگی یعنی کلام مقتضی الحال کے مطابق ہوگا اورفصیح بھی تب وجوہ اخر کے لانے سے کلام میں حسن آئے گا اگر بلاغت ہی نہیں تو پھرکلام کے اندرحسن کے پیدا ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا ہے؟

قولہ:وجعلھا تابعة لبلاغة الکلام۔

یہاں سےشارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ایک بلاغت فی الکلام ہوتی ہےاورایک بلاغت فی المتکلم اوروجوہ اخر بلاغت فی الکلام کے تابع

ہوتی ہیں اور بلاغت فی المتکلم کے تابع کیوں نہیں ہوتی حالانکہ یہ وجوہ متکلم لاتا ہے تو پھر یہ وجوہ بلاغت فی المتکلم کے تابع ہونی چاہیے؟

جواب: یہ درست ہے بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم دونوں ہوتے ہیں لیکن بولنے کے وقت صرف بلاغت فی الکلام کے تابع ہوتے ہیں اور بلاغت فی المتکلم کے تابع نہیں ہوتے مثلاً علم بدیع کا ایک مسئلہ ہے جس کو تجنیس کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ الفاظ ایک جیسے ہوں اور معانی مغایر ہوں جیسے کہ اشتریت البر وانفقتہ فی البر یعنی میں نے گندم کو خریدا اور نیکی میں خرچ کیا تو اب یہاں اگرچہ واقع میں متجنس یعنی تجنیس لانے والا تو متکلم ہے لیکن بولنے والے کو متکلم متجنس نہیں کہتے بلکہ کلام متجنس کہتے ہیں۔

عبارت: والبلاغة فی المتکلم ملکة یقدربهاعلی تالیف کلام بلیغ فعُلم تفریع علی ماتقدم وتمهیدلبیان انحصارعلم البلاغة فی المعانی والبیان وانحصار مقاصد الکتاب فی الفنون الثلثةوفیه تعریض لصاحب المفتاح حیث لم یجعل البلاغة مستلزمة للفصاحة وحَصَر مرجعهافی المعانی والبیان دون اللغة والصرف والنحو یعنی علم ماتقدم امران احدھما ان کل بلیغ کلاماکان اومتکلمافصیح لانّ الفصاحة ماخوذ فی تعریف البلاغة علی ماسبق ولاعکس ای لیس کل فصیح بلیغاوھوظاھر۔

ترجمہ: اور بلاغت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے متکلم کوکلام بلیغ بنانے پر قدرت حاصل ہوپس معلوم ہوا یہ ماتقدم پر تفریع ہے اور علم بلاغت کوعلم معانی میں اور علم بیان میں منحصر کرنے کے لیے اور مقاصد کتاب کے فنون ثلاثہ میں منحصر ہونے کے لیے تمہید ہے اور اس تعریف وتمہید میں صاحب مفتاح پر تعریفیں ہیں کیونکہ اس نے بلاغت کوفصاحت کا مستلزم قرار دیا ہے اس نے بلاغت کے موقوف علیہ کوعلم معانی اور بیان میں منحصر کیا ہے نہ کہ لغت،صرف اور نحو میں یعنی ماتقدم سے دو چیزیں معلوم ہوئیں ایک ان میں سے یہ ہے کہ ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم فصیح بلیغ ہے کیونکہ فصیح بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے اور اس کا عکس نہیں یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں اور یہ ظاہر ہے۔

وضاحت قولہ:والبلاغة فی المتکلم۔

جب ماتن بلاغت فی الکلام کی تعریف سے فارغ ہوئے تو بلاغت فی المتکلم کی تعریف شروع کی پھر بلاغت کلام کو بلاغت متکلم پر مقدم کیا کیونکہ یہ بلاغت متکلم کے لیے موقوف علیہ ہے کیونکہ بلاغت فی المتکلم کی تعریف میں ماخوذ ہے باقی یہاں ملکہ وغیرہ میں ساری بحث اسی طرح ہوگی جیسے پیچھے فصاحت متکلم میں گزر گئی۔

قولہ:تفریع علی ماتقدم۔

فعلم ان کل بلیغ فصیح الخ یہ متن تھا تو شارح نے تفریع علی ماتقدم سے بتایا کہ فعلم پر فاء تفریعیہ ہے یعنی یہ ماقبل میں ہم نے فصاحت کی اقسام کی تعریف کی اور بلاغت کی اقسام کی تعریف کی اور بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے فصاحت کی تعریف میں بلاغت ماخوذ نہیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ فصاحت وبلاغت کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے فصاحت عام ہے اور بلاغت خاص ہے لہذا ہر بلیغ فصیح ہوگا لیکن ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے۔

وقولہ:وتمهید لبیان انحصارالخ

یہاں سے شارح یہ بتاتے ہیں کہ فعلم پر فاء تفریعیہ ہے اور تفریع میں مابعد کا علم ماقبل سے حاصل ہوتا ہے تو یہاں ماتن نے دو چیزیں ذکر کی ہیں جن کا علم ماقبل سے حاصل ہوگا ایک تو تمہید ہے اس بارے میں کہ علم بلاغت کا انحصار علم معانی اور بیان میں اور ایک اس بات کی تمہید ہے کہ مقاصد کا حصر تین فنون میں ہے کیونکہ کتاب میں بدیع کی بحث بھی ہے اس لیے تین ہوں گے تو اس کی بھی یہ تمہید ہے۔

قوله:فیه تعریض علی صاحب المفتاح الخ۔

یہاں سے شارح نے بتایا کہ اس نے بعد میں ہونے والی عبارت میں ماتن نے صاحب مفتاح پر تفریض بھی کی ہے اورتعریض دوطرح کی ہے پہلے تواس وجہ سے کہ صاحب مفتاح نے بلاغت کوفصاحت کا مستلزم ہونا قرار نہیں دیا اور دوسری تعریض اس طرح ہے کہ صاحب مفتاح نے علم بلاغت کا موقوف علیہ صرف علم معانی اور علم بیان کوٹھہرایا ہے نہ کہ دوسرے علوم کو ۔جب ماتن نے والی تمیزا لفصیح من غیرہ سے اس پر رد کرتے ہوئے کہا کہ علم بلاغت کا موقوف علیہ دو چیزیں ہیں اول معنی مرادی میں خطاء سے بچنا،ثانی فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا اور یہ تمیز چند علوم سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ فقط علم معانی اور بیان سے۔

قوله۔یعنی علم بما تقدم۔

چونکہ متن والی عبارت دوررہ گئی تھی اس لیے اس کا دوبارہ خلاصہ ذکر کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے ماقبل سے دو چیزیں معلوم ہوگئیں ایک تو یہ کہ ہر بلیغ خواہ کلام بلیغ ہو یا متکلم بلیغ ہو وہ فصیح ضرور ہوگا کیونکہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے جیسے کہ بلاغت کی تعریف گزرگئی۔

قوله :ولاعکس۔

یہ متن تھا اس پر یہ اعتراض ہوا کہ ماتن نے کہا کہ کل بلیغ فصیح کا عکس نہیں حالانکہ یہ موجبہ کلیہ ہے اور جو جبہ کلیہ کا عکس تو موجبہ جزئیہ آتا ہے یعنی بعض الفصیح بلیغ یہ سچا ہے جب فصاحت میں مقتضی الحال کی مطابقت کی بھی اعتبار کیا گیا ہے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ عکس دوطرح کا ہوتا ہے ایک عکس لغوہ اور دوسرا عکس منطقی یہاں عکس سے مراد عکس لغوی ہے تو عکس لغوی موجبہ کلیہ کا موجبہ کلیہ ہی آتا ہے جو یہاں پر درست نہیں ہے اس لیے ماتن نے کہا کہ عکس نہیں یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں۔اس کی دلیل واضح ہے کیونکہ فصاحت کی تعریف میں بلاغت ماخوذ نہیں ہے۔

عبارت :والثانی ان البلاغةفی الکلام مرجعھاوھومایجب ان یحصل حتی یمکن حصولھا کماقالوامرجع الصدق والکذب الی طباق الحکم للواقع ولاطباقه ای مابه یتحققان ویتحصلان الی الاحتراز عن الخطأفی تادیة المعنی المراد والاربما ادّی المعنی المراد بکلام غیرمطابق لمقتضی الحال فلایکون بلیغالمامرمن تعریف البلاغة والی تمییز الکلام الفصیح من غیرہ والالربّمااوردالکلام المطابق لمقتضی الحال غیرفصیح فلایکون ایضابلیغالماسبق من انّ البلاغة عبارة عن المطابقة مع الفصاحة ویدخل فی تمییز الکلام الفصیح من غیرہ تمییز اکلمات الفصیحة من غیرھالتوقفه علیھا۔

ترجمہ: اورامر ثانی یہ ہے کہ بلاغت فی الکلام کا مرجع وموقوف علیہ وہ چیز ہے جس کی حاصل کرنا واجب ہوتا کہ بلاغت کا حصول ممکن ہو جیسے علماء کہتے ہیں کہ

صدق وکذب کا مرجع حکم کا خارج کے ساتھ موافق ہونا یا نہ ہونا ہے یعنی صدق وکذب کا مرجع وموقوف علیہ وہ چیز ہے جس کے سبب صدق اور کذب ثابت اور حاصل ہو جائیں ۔اور یہ موقوف علیہ معنی مرادی کوادا کرنے سے خطاء سے بچنا ہے ورنہ بعض اوقات معنی مرادی کو ایسے کلام کے ساتھ ادا کیا جائے گا جو مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوگا پس وہ بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت کی تعریف گزر گئی ہے (کہ کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا)اور(یہ موقوف علیہ) کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا ہے ورنہ ایک ایسا کلام لایا جائے گا جو مقتضی الحال کے تو مطابق ہوگا غیر فصیح ہونے کے ساتھ پس وہ بلیغ بھی نہیں ہوگا کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ بلاغت کلام فصیح کے مقتضی الحال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے اور کلام فصیح کا غیر فصیح سے ممتاز کرنے میں کلمات فصیحہ کا غیر فصیحہ سے ممتاز کرنا بھی داخل ہے کیونکہ کلام فصیح کی تمیز کلمات فصیحہ پر موقوف ہے۔

وضاحت قولہ:والثانی ان البلاغة۔

یہاں سے شارح دوسرا امر ذکر کر رہے ہیں کہ ماقبل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بلاغت فی لکلام کا مرجع دو چیزیں ہیں ایک تو یہ کہ معنی مرادی کوادا کرنے میں جو خطاء واقع ہوتی ہے اس خطاء سے بچنا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام مقتضی الحال کے مطابق ہوگا کیونکہ جب کلام مقتضی الحال کے مطابق ہوگا تو پھر خطاء سے احتراز بھی ہوگا اور دوسرا یہ کہ کلام فصیح اور غیر فصیح کے درمیان تمیز ہو کہ یہ فصیح ہے اور یہ غیر فصیح ہے۔

قولہ:وھومایجب ان یحصل۔

یہاں سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ مرجع کس کو کہتے ہیں کیونکہ عام طور پر متن کا مرجع شئی سے مؤخر ہوتا ہے جیسے کہتے ہیں کہ انسان کا مرجع موت ہے انسان سے مؤخر ہوتی ہے اور اگر مرجع کا یہ معنی مراد لیا جائے تو پھر مطلب ہوگا کہ پہلے کلام بلیغ ہو پھر احتراز ہو اور تمیز آئے گی حالانکہ پہلے احتراز ہوگا اور تمیز ہوگی پھر بلاغت آئے گی ۔تو شارح نے بتایا کہ یہاں مرجع کا معنی موقوف علیہ ہے یعنی بلاغت فی الکلام کا موقوف علیہ کون ہے اگر وہ آجائے تو پھر بلاغت فی الکلام بھی آجائے تو یہ دو چیزیں احتراز

اور تمییز ہیں۔

قولہ: کماقالوامرجع الصدق۔

یہاں سے شارح نے اس پر محاورہ پیش کیا کہ مرجع کا معنی موقوف علیہ ہوتا ہے جیسے کہ کہتے ہیں کہ صدق اور کذب کا مرجع کلام کا واقع کے مطابق ہونا یا نہ ہونا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ پہلے کلام سچا ہو یا جھوٹا بعد میں واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو بلکہ یہ مطلب ہے کہ پہلے کلام واقع کے مطابق ہونا ہے پھر سچا ہوتا ہے اگر پہلے واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر کلام جھوٹا ہوتا ہے مابہ الخ سے شارح نے حاصل کلام ذکر کیا کہ مطلب یہ ہے کہ جس کے ساتھ صدق وکذب متحقق ہوتے ہیں وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو۔

قولہ:والا لربما الخ۔

یہاں سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ احتراز یہ بلاغت کا مرجع ہے کیونکہ احتراز کا مطلب ہے کہ کلام مقتضی الحال کے مطابق ہو۔تو جب احتراز نہیں ہوگا کلام مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوگا تو بلیغ بھی نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت فی الکلام کی تعریف پہلے گزر گئی ہے کہ کلام فصیح مقتضی الحال کے مطابق ہو۔

قولہ :الا لربما اور دالکلامالمطابق۔

یہاں سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ کلام فصیح غیر فصیح کے درمیان تمییز بھی بلاغت فی الکلام کا مرجع ہے کیونکہ اگر دوسرا مرجع نہ پایا جائے یعنی فصیح کلام کی تمییز غیر فصیح سے نہ ہو تو پھر اگر چہ پہلا مرجع ہو یعنی مقتضی الحال کے مطابق ہو پھر بھی کلام بلیغ نہیں ہوتا کیونکہ کلام بلیغ کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے۔

قولہ:ویدخل فی تمییز الکلام الفصیح۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے بلاغت فی الکلام کے مرجع دو ذکر کیے ہیں حالانکہ ایک تیسرا مرجع بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جیسا کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمییز ضروری ہے اسی طرح کلمات فصیح کی تمییز بھی کلمات غیر فصیح سے ضروری ہے کیونکہ اگر کلمات میں تمییز نہیں ہوگی تو پھر کلام میں بھی تمییز نہیں ہوگی؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ کلمات فصیح کی غیر فصیح سے تمییز یہ کلام فصیح کی تمییز یں داخل ہے کیونکہ کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمییز تب ہوگی کہ جب کلمات فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ہوگی کیونکہ کلمات فصیح کلام فصیح کے لیے موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ پہلے ہوتا ہے۔

عبارت:فان قلت قد یفسرمرجع البلاغة بالعلة الغاشیة لهاوالغرض منهافهل له وجه قلت لابل هو فاسد لانه ان اريد بالبلاغة بلاغة الكلام على ماصرح به المصنف يؤل المعنى الى انّ الغرض من كون الكلام مطابقا لمقتضى الحال فصيحا هو الاحتراز عن الخطأفي اداء المقصود وتمييز الكلام الفصيح من غيره وفساده وفساده واضح و كذاان حمل كلامه على خلاف ماصرّح نه واريد نه بلاغة المتكلم لان غاية ماعلم مماتقدم هو انّ البلاغة المتكلم تفيد هذين الامرين اوتتوقف عليهما ولم يعلم انهما غرض منهما وغاية لهاجالرّجوع الى الحق خيرٌ فالحاصل ان البلاغة ترجع الى هذين الامرين والاقتدر عليها يتوقف على الاتصاف بهذين الوصفين وهوامر يتحصل ويكتسب من علوم متعددةٍ بعدسلامة الحس فمرجع البلاغة على تلك العلوم جميالا الى مجردالمعاني والبيان۔

ترجمہ: پس اگرتم کہوکہ کبھی بلاغت کے لیے مرجع کی تفسیر بلاغت کی علت غائیہ سے بھی کی جاتی ہے تو کیااس تفسیر کی کوئی صحیح وجہ ہے؟ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ یہ تفسیر فاسد ہے۔ کیونکہ اگر بلاغت سے مراد بلاغت کلام ہو جیسے کہ اس کی (ایضاح میں) ماتن نے صراحت کی ہے تو اس ووقت عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ کلام فصیح کے مقتضی الحال کے ساتھ مطابق ہونے کی غرض وغایت معنی مرادی کوادا کرنے میں خطاء سے احتراز اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا ہے۔اوراس معنی کا فساد واضح ہےاورایسے ہی اگر کلام ماتن کواس کی تصریح کے خلاف پر معمول کیا جائے اور بلاغت سے مراد بلاغت متکلم کو لیا جائے (تو پھر بھی یہ تفسیر فاسد ہے) کیونکہ انتہائی جو چیز ماقبل سے معلوم ہوئی وہ یہ ہے کہ بلاغت متکلم ان دوامروں کا فائدہ دیتی ہے یاان دونوں پرموقوف ہے اور یہ تو معلوم نہیں ہوا کہ یہ دوامرین بلاغت کی غایت وغرض ہیں پس حق کی طرف رجوع بہتر ہے پس حاصل یہ ہے کہ بلاغت ان دوامرین کی طرف راجع ہےاور متکلم کا بلاغت پر قادر ہونا موقوف ہےاس پر کہ وہ ان دوامرین کے ساتھ متصف ہواور یہ اتصاف ایساامر ہے کہ اس کا حصول واکتساب متعددعلوم سے ہوسکتا ہے جبکہ حس بھی سالم ہو پس بلاغت کا موقوف علیہ یہ متعددعلوم میں نہ کہ صرف علم معانی اور بیان ہیں۔

وضاحت قوله:فان قلت قد يفسر۔

یہاں سے شارح ایک سوال استفساری کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔اس اعتراض سے پہلے ایک بات تمہیداً ذہن نشین کرلیں کہ شارح نے مرجع کا معنی پہلے بیان کردیا ہے کہ مرجع کا معنی موقوف علیہ ہے لیکن بعض محققین نے مرجع کا معنی علت نمائی کیا ہے علت نمائی فعل اختیاری ہےاوروہ فعل ذہن میں پہلے لیکن واقع میں فعل سے مؤخر ہوکر معلول بن جاتی ہےاب شارح استفسار کرتے ہیں کہ کیا یہ دو چیزیں یعنی احتراز اور تمییز بلاغت کی علت نمائی بن سکتی ہے یانہیں؟ (سوال اوراستفسار میں فرق یہ ہے یہ سوال میں سائل کوعلم ہوتا ہے امتحان لینا مقصود ہوتا ہے جبکہ استفسار میں پوچھنے والے کوعلم نہیں ہوتا پوچھنا مقصود ہوتا ہے۔)

قولہ: قلت لا بل ھو فاسد۔

شارح نے بتایا کہ علت غائی نہیں بن سکتی کیونکہ ماتن نے ایضاح میں مرجعھا کی ضمیر کو مرجع بلاغت فی الکلام ذکر کیا ہے اگر بلاغت فی الکلام مراد ہو اور یہ دو چیزیں علت نمائی ہوں تو پھر معنی یہ ہوگا کہ کلام فصیح کے مقتضی الحال کے ساتھ مطابق ہونے کی غرض وغایت یہ ہے کہ معنی مرادی کے ادا کرنے میں خطاء سے احتراز ہو اور فصیح کو غیر فصیح سے امتیاز حاصل ہو اور یہ معنی فاسد ہے اور اس کے فساد کی چند وجوہات ہیں:

(۱) غایت وثمرہ کی بھی چیز کا اس چیز سے مؤخر ہوتا ہے جبکہ احتراز اور تمیز فصیح من غیر فصیح یہ دونوں بلاغت پر مقدم ہیں کیونکہ بلاغت ان دونوں پر موقوف ہے اور بلاغت کا حصول ان کے بغیر ممکن ہی نہیں تو پھر یہ بلاغت کی غرض وغایت کیسے بن سکتے ہیں۔

(۲) یہ ہے کہ غایت فاعل کے فعل کی ہوتی ہے اور بلاغت فی الکلام فاعل کا فعل نہیں بلکہ یہ تو کلام کی صفت ہے تو یہ کیسے بلاغت فی الکلام کی علت غائیہ اور غرض ہوں گی۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ بلاغت کلام کی غرض وغایت کلام کی شان کا ارتفاع ہے۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں علم معانی اور بیان کی غرضیں ہیں نہ کہ بلاغت کی غرضیں ہیں۔

قولہ:و کذا ان حمل کلامه علی خلاف۔

یہاں سے شارح یہ بیان کررہے ہیں کہ اگر ہم ماتن کا خلاف کر کے مرجعھا کی ھا ضمیر کا مرجع بلاغت المتکلم قرار دیں جو کہ ماتن کی تصریح کے خلاف ہے تو یہ بھی فاسد ہے اور اس کی بھی متعدد وجوہات ہیں:

(۱) پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اس صورت میں فعلم ما تقدم سے جو ماتن نے تفریع کی ہے یہ تفریع درست نہیں رہتی کیونکہ ما تقدم سے جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ بلاغت متکلم ان دو امروں کا فائدہ دیتی ہے کہ بلاغت متکلم ان دونوں احتراز خطاء اور تمیز فصیح عن غیر فصیح پر موقوف ہے اور ما قبل سے یہ تو معلوم نہیں ہوا کہ دونوں چیزیں بلاغت متکلم کی غرض وغایت ہیں۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ غایت فعل کے واسطے ہوتی ہے اور بلاغت فعل نہیں ہے۔ بلکہ یہ کیفیت نفسانیہ ہے باقی رہا یہ اعتراض کہ بلاغت متکلم کا فعل ہے لہذا یہ فاعل کا فعل ہوتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بلاغت متکلم کی فعل نہیں ہے بلکہ متکلم کا فعل تو تکلم ہے۔اور اگر یہ مان لیا جائے کہ بلاغت متکلم کا فعل ہے تو پھر بھی یہ دونوں علت غائیہ نہیں بن سکتی ہیں کیونکہ علت غائی اور فعل اختیاری آپس میں مغایر ہوتے ہیں جیسے ضرب اور تادیب اس مثال میں ضربت زیداً تادیباً اور یہ احتراز من الخطاء اور تمیز بلاغت کے عین ہیں نہ کہ غیر ہیں۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ غرض وغایت وجود میں شئی سے مؤخر ہوتی ہے اور احتراز وتمیز تو یہاں بلاغت متکلم پر مقدم ہے تو یہ کس طرح اس کے لیے غرض وغایت بن سکتے ہیں۔

قولہ :فالحاصل ان البلاغۃ الخ۔

یہاں سے شارح ماتن کے کلام کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بلاغت سے مراد بلاغت فی الکلام ہوتو پھر مرجعھا الخ کا مطلب یہ ہوگا کہ بلاغت ان دونوں یعنی احتراز اور تمییز کی طرف رجوع کرے گی اور اگر بلاغت فی المتکلم مراد ہوتو پھر معنی والاقتدار علیھا یتوقف علی الاتصاف بھذین الوصفین پر موقوف ہوگا یعنی پہلے احتراز اور تمییز کے ساتھ متکلم متصف ہوگا تب کلام بلیغ بول سکے گا۔

قولہ:وھو امر یتحصل ویکتسب۔

شارح نے فعلم الخ کے بعد کہا تھا کہ اس میں صاحب مفتاح کے کلام پر تعریض بھی ہے تو اب یہاں سے ذکر کررہے ہیں کہ تعریض کیسے ہے؟اور وہ اس طرح ہے کہ یہ اتصاف ایسی چیز ہے جس کا حصول کبھی تو متعدد علوم سے ہوگا اور کبھی حس سے ہوگا۔اور متعدد علوم سے اس طرح ہوگا کہ ضرابت کی معرفت لغت سے ہوگی اور مخالفت قیاس لغوی کا علم،علم صرف سے آئے گا تو پھر صاحب مفتاح کا رد ہوگیا کہ انہوں نے کہا تھا کہ بلاغت میں لغت وصرف،نحو کسی کو دخل نہیں ہے صرف علم معانی اور بیان پر منحصر ہے حالانکہ مذکورہ بالا وضاحت سے معلوم ہوا کہ بلاغت میں دوسرے علوم اور حس کو بھی دخل ہے۔کیونکہ حس باطنی ہی ایسی قوت ہے جو لطائف کلام اور اس کی وجوہ تحسین کا ادراک حاصل کرسکتی ہے۔نہ کہ حس ظاہری کا اور حس یہاں بمعنی ذوق ہے کیونکہ وہ مزایا کیفیات جس کو حال ومقام چاہتا ہے مخفی امور ہیں اور ایسے روحانی معانی ہیں کہ کلام میں ان کے محل وقوع کی معرفت اس وقت ہی حاصل ہوسکتی ہے جیسے ذوق سلیم فطری حاصل ہو۔

عبارت:اماتحقیق قوله والثانی ای تمییز الفصیح من غیره یعنی ان هذاالکلام فصیح وذلك غیر فصیح فهو انه مرکب اجزاؤه تمییز السالم من الغرابة عن غیره ای معرفة ان هذاسالم من الغرابة دون ذاك لیتحرزعن الغرابة وتمییزالسالم من المخالفة عن غیره وهکذ جمیع اسباب الاخلال بالفصاحة ثم تمییز السالم من الغربة عن غیره یبیّن فی علم متن اللغة اذبه یعرف ان فی تکأکأتم ومسرجاغرابة بخلاف اجتمعتم وکالسّراج لان من تتبع الکتب المتداولة واحاط بمعانی المفردات المأنوسة علم ان ماعداها ممایفتقر الی تنقیراوتخریج فهوغیرسالم من الغرابة اذبضدها تتبیّن الاشیاء وتمییز السّالم من مخالفة القیاس عن غیره یبیّن فی علم الصرف اذبه یعرف انّ الاجلل مخاف للقیاس دون الاجل وقس علی هذاالبواقی فاتضح ان تمییز الفصیح عن غیره منه مایبین ای یوضح فی علم متن اللغة کالغرابة اعنی تمییز السالم من الغرابة عن غیره وانماقال متن اللغة یعنی معرفة اوضاعِ المفردات لانّ اللغة قدتطلق علی سائر اقسام العربیة اوفی علم التصریف کمخالفة القیاس اوفی علم النحو کضعف التالیف والتعقید اللفظی اویدرك بالحسّ کالتنافر اذبه یدرك انّ مستشزرامتنافردون مرتفعٍ وکذاالتنافر الکلمات۔

ترجمہ:اور بہرحال اس کے قول والثانی کی تحقیق یعنی غیر فصیح سے فصیح کی تمیز یعنی یہ پہچانا کہ یہ کلام فصیح ہے اور وہ غیر فصیح ہے پس غیر فصیح سے فصیح کی تمیز یہ مرکب ہے اس کے اجزاء سالم من الغرابت کو غیر سالم من الغرابت سے ممتاز کرنا،یعنی پہچانا کہ یہ لفظ غرابت سے سالم ہے نہ کہ وہ لفظ تاکہ غرابت سے بچا جاسکے اور سالم من المخالفت کو غیر سالم سے ممتاز کرنا اور ایسے ہی وہ تمام اسباب جو فصاحت میں خلل پیدا کرتے ہیں پھر سالم من الغرابت کو غیر سالم سے ممتاز کرنے کو علم متن لغت میں بیان کیا جاتا ہے ۔کیونکہ اسی علم کے ذریعے پتہ چلتا ہے کہ تکا کاتم اور مسرج میں غرابت ہے اور اجتمعتم اور سراج میں غرابت نہیں ہے کیونکہ جو شخص لغت کی کتب متداولہ کی تتبع وتلاش کر لیتا ہے اور مفردات مانوس الاستعمال کے معانی کا احاطہ کر لے تو وہ جان لے گا کہ ان کے علاوہ جو الفاظ ہیں وہ اپنے معانی کی تفتیش کے محتاج ہیں یا وہ مناسبت بعیدہ کی تخریج کے محتاج ہیں پس وہ سالم من الغرابت نہیں ہیں کیونکہ اپنی ضد ہی کے ساتھ اشیاء کی وضاحت ہوتی ہے اور قانون صرفی سے سالم کی تمیز غیر سالم علم صرف میں بیان کی جاتی ہے کیونکہ اس کے ذریعے پتا چلتا ہے کہ اجلل ادغام کے بغیر قیاس کے مخالف ہے نہ کہ اجلّ ۔اور اسی پر باقی کو بھی قیاس کرلو پس واضع ہوگی یہ بات کہ تمیز فصیح کی غیر فصیح سیاس میں سے بعض وہ ہیں جن کا بیان علم متن لغت اور ماتن نے بلا شک متن لغت کہا یعنی وہ علم کہ جس سے مفردات کی وضعوں کا علم ہوتا ہے۔کیونکہ لت کا اطلاق کبھی تمام علوم عربیہ پر ہوتا ہے(جو کہ بارہ ہیں)اور یا اس کی وضاحت علم نحو میں ہوتی ہے جیسے ضعف ترکیب اور تعقید لفظی یا ادراک وعلم حس یعنی ذوق سے ہوتا ہے جیسے تنافر کیونکہ اسی حس وذوق سے پتہ چلتا ہے کہ مستشزر متنافر ہے مرتفع نہیں ہے اور ایسے کلمات کا تنافر بھی حس ہی سے معلوم ہوتا ہے۔

وضاحت قوله :واما تحقیق قوله والثانی۔

یہاں پر شارح پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیا جارہا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا تھا کہ ماتن نے تو الثانی نہیں کہا تو شارح نے اسے کیوں ذکر کیا؟

جواب: شارح نے اسی تمییز الفصیح سے اس کا جواب دیا کہ ثانی سے مراد دوسرا مرجع ہے کہ کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمییز ہو یہ بات ماتن نے ذکر کی ہے۔

ماقبل میں شارح نے بتایا کہ تھا کہ (فعلم) کے بعد یہ عبارت بلاغت کے معانی، بیان میں انحصار کی تمہید بھی ہے اب یہاں سے تمہید کو ذکر کررہے ہیں وہ اس طرح کہ بلاغت کا دوسرا مرجع ہے کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمییز ہو اور یہ سات چیزوں سے مرکب ہے کیونکہ متکلم کلام فصیح کی تمییز غیر فصیح سے بیان کر سکے گا اگر وہ اس بات کو جانتا ہوگا کہ یہ کلام تنافر حروف سے خالی اور سالم ہے اور یہ کلام سالم نہیں ہے دوسرا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام مخالفت سے سالم ہے اور یہ کلام سالم نہیں ہے۔ تیسرا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام غرابت سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ہے۔ چوتھا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام ضعف تالیف سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ہے۔ پانچواں یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تنافر کلمات سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ہے۔ چھٹا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تاکید لفظی سے خالی ہے اور یہ خالی نہیں ہے۔ ساتواں یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تاکید معنوی سے سالم ہے ااور یہ سالم نہیں ہے یہ تو سات چیزیں ہیں دوسر مرجع کے لیے ضروری ہیں اور ایک مرجع پہلا ہے کہ کلام مقتضی الحال کے مطابق ہو تو یہ ساری آٹھ چیزیں ہیں یہ ساری ہوں گی تب بلاغت ہوگی۔

قولہ:یعنی معرفۃ ان ھذا۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ دوسرا مرجع ہے کہ کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمییز ہو تو تمییز کرنا یہ تو متکلم کی صفت ہے اور کلام کی فصیح کی غیر فصیح سے تمییز خود بخود ہوتی ہے پھر متکلم کا تمییز کرنا یہ تو تحصیل حاصل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یوں تو فصیح غیر فصیح سے ممتاز ہے لیکن اس بات کی معرفت کا ہونا بے حد ضروری ہے کہ کلام فصیح کی تمییز غیر فصیح سے ہو تب کلام بلیغ ہوگا اسی طرح بعد میں بھی ہے کہ سالم من الغرابۃ خود ممتاز ہوتا ہے غیر سالم من الغرابۃ سے تو پھر امتیاز کرنے کا کیا مطلب تو وہاں بھی یہی جواب ہوگا کہ غرابت سے سالم کی تمییز غیر سالم سے اس کی معرفت ہو تب کلام غرابت سے بچ سکے گا۔

قولہ :ثم تمییز السالم من الغرابۃ۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب بلاغت آٹھ چیزوں سے مرکب ہے تو پھر علم بھی آٹھ ہونے چاہیے دو علم کیوں بنے؟

جواب: یہ ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ آٹھ میں غرابت کا علم تو لغت سے آئے گا یعنی لغت سے معلوم ہوگا کہ (تکاکاتم)اور مسرجاً میں غرابت ہے اور ان کے ہم معنی اجتمعتم اور سراج میں غرابت نہیں ہے۔ اور مخالفت قیاس لغوی کا علم صرف سے آئے

گا اورضعف تالیف کا اور تعقید لفظی کا علم ،نحو سے آئے گا، باقی تنافر حروف اور تنافر کلمات کا علم حس سے آئے گا۔آٹھ میں سے چھ کا علم تو دوسرے علوم یا حس سے آتا ہے باقی دورہ گئے ایک تو احتراز عن الخطاء فی المعنی المرادی اور دوسرا تعقید معنوی سے احتراز تو پھر علم بھی دو بنانے پڑے ایک علم معانی اور دوسرا علم بیان۔

قولہ :اذبہ یعرف ان فی تکا کاتم۔

یہاں سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ غرابت کا علم لغت سے آئے گا حالانکہ لغت میں تو کوئی یہ بحث نہیں ہے کہ فلاں غریب ہے اور فلاں غریب نہیں ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ جو کہا جاتا ہے کہ غرابت کا علم لغت سے آئے گا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ لغت میں یہ ہوتا ہے کہ یہ غریب ہے اور یہ غریب نہیں ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ جب لغت کی مشہور کتابوں کا مطالعہ کیا جائے تو پھر علم آجائے گا کہ جو ان کتابوں میں ہیں ان میں غرابت نہیں اور ان کے سواسب میں غرابت ہے اگر کتابیں بڑی ہوں تو پھر ما یحتاج الی التفتیش ہوگا اور اگر بڑی کتابوں میں بھی نہ ہوں تو پھر محتاج الی التخریج ہوگا۔

قولہ:اذبضدھاتتبین۔

یہاں سے شارح نے اس بات پر دلیل دی کہ لغت کی مشہور کتابیں جب پڑھے گا تو اس کو یہ معلوم ہوگا کہ اس کے ماسوا غریب ہیں کیونکہ اشیاء ھمیشہ اپنی اضداد سے ہی پہچانی جاتی ہیں ان میں جو کچھ ہے وہ غرابت سے سالم ہے اور سالم اور غیر سالم آپس میں ضدیں ہیں لہذا مشہور کتابوں کے پڑھنے سے علم آجائے گا کہ ان کے ماسواء سب غریب ہیں۔

قولہ :انما قال متن اللغۃ۔

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے علم متن لغت کیوں کیا اس کی بجائے علم لغت کہہ دیتے تو کون سی خرابی لازم آنی تھی؟

جواب: اگر ماتن علم لغت کہتے تو پھر یہ صرف ،نحو سب علوم کو شامل ہوتا حالانکہ غرابت کا علم تو صَرف ونحو سے نہیں آتا اس لیے متن لغت کہا جو کہ صرف لغت کو شامل ہے کیونکہ متن لغت کا مطلب ہے جس میں مفردات کے معانی کی بحث ہوتی ہے۔

عبارت :وھو ای مایبین فی ھذہ العلوم اویدرك بالحس ماعداالتعقید المعنویّ اذلایعرف بتلك العلوم ولابالحسّ تمییز السّالم من التعقید المعنویّ عن غیرہ والغرض من ھذاالکلام تعیین مایبین فی العلوم المذکورۃ اویدرك بالحس ویحترزبھا عمایجب ان یحترز عنه لیعلم انه لم یبق لنا ممایرجع الیه البلاغة الاالاحترازعن الخطأفی التأدیة وتمییز السالم من التعقیدعن غیرہ لیحترزعن التعقیدفمسّت الحاجة الی علمٍ به یحترزعن الخطأوعلمٍ به یحترزعن التعقیدلیتم امر البلاغة فوضعوالذلك علمی المعانی والبیان وسموھماعلم البلاغة لمکان مزیداختصاص لھمابھا۔

ترجمہ:اوروہ یعنی جس کا بیان ان علوم میں ہوتا ہے یا جس کا ادراک حس سے ہوتا ہے وہ تعقید معنوی کے ماسوا ہے کیونکہ نہ تو ان علوم سے اور نہ ہی حس سے معرفت حاصل ہوسکتی ہے۔اس کی جو تعقید معنوی سے سالم ہے غیر سالم سے اور غرض اس کلام سے اس چیز کو متعین کرنا ہے جس کا بیان علوم مذکورہ میں ہوتا ہے۔یا جس کا ادراک حس ذوق سے ہوتا ہے اور اس کے ذریعے احتراز کیا جائے ان امور سے جن سے احتراز کرنا واجب ہے تا کہ معلوم ہو جائے ہمارے لیے کہ ہمارے واسطے نہیں بچا اس چیز سے جس کی طرف بلاغت لوٹتی ہے۔سوائے معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطاء سے بچنے کے اور دوسرا تعقید معنوی سے سالم کے غیر سالم سے ممتاز ہونے کے تا کہ اس تعقید سے بھی احتراز کیا جائے پس حاجت ہوئی ایسے علم کی جس کے ذریعے خطاء سے احتراز کیا جائے اور ایسے علم کی جس کے ذریعے تعقید معنوی سے احتراز کیا جائے تا کہ بلاغت کا امر مکمل ہو جائے پس انہوں نے اس کے لیے علم معانی اور علم بیان کو وضع کیا اور ان دونوں کا نام علم بلاغت رکھا کیونکہ ان دونوں علموں کو بلاغت کے ساتھ زیادہ خصوصیت حاصل ہے اور اسی طرح ماتن نے اپنے قول مایحترز بہ عن الاول سے اشارہ کیا ہے۔

وضاحت قوله:وھو ای مایبین الخ۔

ماتن کی عبارت جو انہوں نے مرجعھا سے لیکر وھو ماعدا التعقید المعنوی تک ذکر کی ہے اس میں بعض لوگوں نے ھو ضمیر کا مرجع مایدرک بالحس بنایا تھا۔تو پھر اس پر اعتراض ہوا کہ ماعدا میں ما عام ہے تو مایدرک بالحس تعقید معنوی کا جمیع ماعدا ہونا چاہیے حالانکہ یہ جمیع ماعدا نہیں کیونکہ تعقید لفظی،ضعف تالیف،غرابت یہ بھی تو تعقید معنوی کے ماعدا ہیں لیکن ان کا علم تو حس سے نہیں آتا ہے؟ تو شارح نے اس کے جواب میں کہا کہ ھو ضمیر کا مرجع مایتبین فی ھذا العلوم اور مایدرک بالحس میں جو ما ہے اس کی طرف راجع ہے تو مایبین فی ھذا العلوم اور مایدرک بالحس یہ تو تعقید معنوی کے ماعدا ہیں کیونکہ تعقید معنوی نہ تو ان علوم سے معلوم ہوتی ہے اور نہ حس سے معلوم ہوتی ہے۔

قوله:والغرض من ھذا لکلام۔

شارح یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض:یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے مرجعھا سے لیکر ماعدا التعقید المعنوی تک جو عبارت ذکر کی ہے اس سے غرض کیا ہے؟

جواب: شارح نے ذکر کیا کہ دو چیزوں کی تعیین مقصود ہے ایک تو یہ کہ پہلے ھم بتا آئے کہ بلاغت کا مرجع آٹھ چیزوں سے مرکب ہے تو یہ خلل بالفصاحۃ کے اسباب ہیں ان کی تعیین کرنی ہے کہ ان اسباب میں سے کون کون سے علوم سے معلوم ہوتے ہیں اور کون سے اسباب حس سے معلوم ہوتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ اس بات کی تعیین کرنی ہے کہ وہ کون سی شئی ہے کہ اس کی وجہ سے انسان ان اسباب سے بچ جائے۔ اور لیعلم سے اس پر دلیل دی کہ یہ تعیین کیوں کرنی ہے شارح نے ذکر کیا اس لیے تاکہ معلوم ہو جائے کہ کتنے اسباب خلل علوم یا حس سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور آٹھ میں سے کون سے اسباب رہیں گے جو نہ تو ان علوم سے معلوم ہوتے ہیں اور حس سے معلوم ہوتے ہیں۔ تو آٹھ میں سے دو رہ گئے تھے ایک معنی مرادی کے ادائیگی میں خطاء سے احتراز اور دوسرا تعقید معنوی سے احتراز یہ نہ تو کسی علم سے معلوم ہوتے ہیں اور نہ حس سے معلوم ہوتے ہیں تو پھر ان دو کے لیے دو نئے علوم وضع کرنے کی ضرورت پڑی کہ ایک تو ایسا علم ہو کہ اس کے ساتھ خطا سے احتراز ہو اور دوسرا ایسا علم ہو کہ جس کے ساتھ تعقید معنوی سے احتراز آئے تو پھر دو نئے علوم بنائے گئے ایک تو علم معانی اور دوسرا علم بیان بنایا گیا۔

قولہ: وسموھا علم البلاغۃ

یہاں سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ بلاغت میں تو دوسرے علوم اور حس کو بھی دخل ہے جیسا کہ پیچھے ذکر کیا گیا تو ان کو بھی علم بلاغت سے موسوم کیوں نہیں کرتے ان دو علموں کی کیا خصوصیت ہے کہ ان کو علم بلاغت سے موسوم کرتے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ یہ بات درست ہے کہ دوسرے علوم کو بھی بلاغت میں دخل ہے اور حس کو بھی دخل ہے لیکن علم معانی اور علم بیان کو بلاغت کے ساتھ زیادہ اختصاص حاصل ہے وہ اس طرح کہ دوسرے علوم اگرچہ بلاغت کا فائدہ دیتے ہیں لیکن انکی وضع بلاغت کے لیے نہیں بلکہ وضع اور فوائد کے لئے ہے مثلاً علم صَرف کی اصل وضع تو صیغہ کی درستگی کرنے کے لیے ہے اگرچہ بلاغت کا فائدہ بھی دیتا ہے برخلاف علم معانی اور بیان کے کہ ان دونوں کی وضع ہی بلاغت کے لیے ہے اس لیے بلاغت کو علم معانی اور علم بیان میں منحصر کر دیا اور ان دونوں کو علم بلاغت کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔

قولہ :والی ھذا اشار۔

یہاں سے شارح نے ذکر کیا کہ یہ جو علم بلاغت کی دو اقسام ذکر کی جاتی ہیں علم معانی اور علم بیان ماتن نے بھی اپنی بعد والی عبارت میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے ماتن نے کہا جس کے ساتھ اول کے ساتھ احتراز ہو تو وہ علم معانی ہے اور جس کے ساتھ تعقید معنوی سے احتراز ہو تو وہ علم بیان ہے۔

عبارت:والی هذا اشاربقوله ومایحترزبه عن الاوّل یعنی الخطأفی التأدیة علم المعانی فاالمراد بالاوّل الامرین الباقیین اللذین احتیج الی الاحترازعنهماواما الاوّل المقابل للثانی الذی هوتمییزالفصیح عن غیره فانما هو الاحتراز عن الخطألانفس الخطأومایحترزبه عن التعقید المعنوی علم البیان فظهر ان علم البلاغة منحصرفی علمی المعانی والبیان وان کانت البلاغة ترجع الی غیرهمامن العلوم ایضا وعلیك بالتامل فی هذاالمقام فانه من مزال الاقدام ثم احتاجوالمعرفة توبع البلاغة الی علم البلاغة الی علم أخر فوضعواعلم البدیع والیه اشاربقوله ومایعرف به وجوه التحسین علم البدیع ولما کان هذاالمختصرفی علم البلاغة وتوابعها انحصرمقصوده فی الفنون الثلثة و کثیرمن الناس یسمّی الجمیع علم البیان وبعضهم یسمّی الاوّل علم المعانی والاخیرین یعنی البیان والبدیع علم البیان والثلثة علم البدیع ولایخفی وجوه المناسبة۔

ترجمہ:اوراسی کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول کے ذریعے اور جس علم سے اول سے احتراز ہو یعنی معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطاء سے وہ علم معانی ہے۔پس اول سے مراد امرین باقیین میں سے اول ہے۔جن سے احتراز کے لیے محتاجگی ہے بہرحال وہ اول جو ثانی کے مقابل ہے جو کہ فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا ہے پس وہ خطاء سے احتراز کرنا ہے عین خطاء نہیں ہے۔اور بہرحال جس سے تعقید معنوی سے احتراز ہو وہ علم بیان ہے پس یہ بات ظاہر ہوگی کہ علم بلاغت علم معانی اور علم بیان میں منحصر ہے اگرچہ بلاغت ان دو کے علاوہ باقی علوم کی طرف بھی راجع ہوتی ہے پس تجھے تامل کرنا چاہیے اس مقام میں کیونکہ یہ قدموں کے پھسلنے کے مقام میں سے ہے توابع بلاغت کی معرفت کے لیے ایک اور علم کی طرف محتاج ہوئے پس اس کے لیے علم بدیع کو وضع کیا اور اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا اور جس سے وجوہ تحسین کا علم حاصل ہو وہ علم بدیع ہے اور جب یہ مختصر علم بلاغت اور اس کے توابع کے لیے ہے تو اس کا مقصود فنون ثلاثہ میں منحصر ہو گیا اور بہت سے لوگ ان سب کو علم بیان سے موسوم کرتے ہیں اور بعض اول کو علم معانی سے اور آخرین یعنی بیان بدیع کو علم بیان سے اور بعض تینوں کو علم بدیع سے موسوم کرتے ہیں اور مناسبت کی وجوہات مخفی نہیں ہیں۔

وضاحت قولہ:الخطا فی التادیۃ۔

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے کہا کہ جس کے ساتھ اول سے احتراز ہو وہ علم معانی ہے تو اول چیز یعنی پہلا مرجع یہ تھا کہ معنی مرادی میں خطاء سے احتراز تو اول سے احتراز کا مطلب یہ ہوگا کہ خطاء سے جو احتراز ہے اس احتراز سے احتراز کرنا تو یہ نفی پر نفی ہے جو کہ اثبات کا فائدہ دیتی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی کے ساتھ انسان خطاء میں واقع ہوتا ہے حالانکہ یہ مطلب نہیں ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ متن میں جو اول ہے اس سے مراد اول مرجع نہیں ہے تاکہ اعتراض وارد ہو بلکہ

جو دو چیزیں آٹھ میں سے باقی رہ گئی تھی ان میں سے جو اول ہے وہ خطاء فی تادیۃ المعنی المراد ہے اس کا علم نہ تو کسی اور علم سے آتا ہے اور نہ حس سے اب یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جس کے ساتھ خطاء سے احتراز آئے وہ علم معانی ہے فالمراد بالاول سے شارح نے اس کی طرف اشارہ کیا کہ اس اول سے مراد وہ باقی دو میں سے جو اول ہے اور ایک اول وثانی پہلے گزر گئے کہ اول کا مرجع خطاء سے احتراز ہے اور دوسرا کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمییز ہے۔

قولہ:فظھر ان علم البلاغۃ۔

شارح نے پہلے ذکر کیا تھا کہ فعلم کے بعد یہ عبارت بلاغت کی دو قسموں یعنی معانی اور بیان میں منحصر ہونے کی تمہید ہے اب شارح اصل مدعی کو بیان کرتے ہیں کہ یہاں تک ثابت ہوگیا کہ بلاغت علم معانی اور علم بیان میں منحصر ہے اگرچہ دخل تو دوسرے علم کو بھی ہے لیکن مزید اختصاص کی وجہ سے ان دو میں حصر ہوگیا۔

قولہ:ثم احتاجوا۔

پہلے بلاغت کی بات آگئی یہاں سے شارح کہتا ہے کہ بلاغت کے توابع بھی ہوتے ہیں تو پھر ان کے لیے ایک اور علم وضع کرنے کی ضرورت پڑی اس کے لیے علم بدیع کو وضع کیا گیا ماتن نے جو یہ کہا کہ مایعرف بہ وجوہ التحسین علم البدیع تو اس کا بھی یہی مطلب ہے۔

قولہ :ولما کان۔

پہلے یہ ذکر کیا تھا کہ کتاب کے مقدمہ کے فنون ثلاثہ میں منحصر ہونے کی تمہید ہے جس کے ذریعے سے یہ ثابت ہوا کہ کتاب کے مقاصد فنون ثلاثہ میں منحصر ہیں (۱)علم معانی (۲)علم بیان اور (۳)علم بدیع۔

قولہ:وکثیرایسمی الجمیع۔

پہلے ماتن نے ایک اصطلاح ذکر کی کہ تینوں کے علیحدہ علیحدہ نام ہیں ان یہاں سے تین اور اصطلاحات ذکر کرتے ہیں کہ بہت سے محققین معانی، بیان اور بدیع سب کو علم بیان کہتے ہیں۔اور بعض محققین اول کو تو علم معانی ہی کہتے ہیں لیکن بیان اور بدیع کو علم بیان کہتے ہیں۔اور بعض محققین تینوں کو علم بدیع کہتے ہیں۔

قولہ:ولایخفی وجوہ المناسبۃ۔

یہاں سے شارح نے بتایا کہ یہ ایک اصطلاح کے لحاظ سے وجہ تسمیہ ظاہر ہے وہ اس طرح کہ علم معانی کو علم معانی اس لیے کہتے ہیں کہ علم معانی میں ترکیب کے قوانین کی بحث ہوگی کہ اس ترکیب کے کیا کیا خواص ہیں۔مثلاً انکار کے کیا خواص ہیں اور یہی خواص معانی ہوتے ہیں اور علم بیان کو علم بیان اس لیے کہتے ہیں کہ یہاں بیان مصطلحہ معنی مرادی ہوتا ہے کہ ایک معنی کو مختلف تراکیب سے ذکر کرنا نیز علم بیان میں بھی اس کی بحث ہوتی ہے کہ ایک معنی کو مختلف تراکیب سے ذکر کرنا ہو تو پھر کیسے ذکر کریں گے اور علم بدیع کو بدیع اس لیے کہتے ہیں کہ بدیع کا معنی عجیب اور نرالہ ہوتا ہے تو یہ وجوہ تحسین بھی عجیب اور نرالی ہوتی ہیں

دوسری اصطلاح سب کو علم بیان اس لیے کہتے ہیں کہ یہاں بیان کا لغوی معنی مراد ہے یعنی وہ کلام فصیح جو مافی الضمیر کو بیان کرتے ہیں ان تینوں علوم میں چونکہ نطق کو دخل ہے اس لیے علم بیان کہتے ہیں۔اور تیسری اصطلاح والے جو علم معانی کو معانی کہتے ہیں تو اس کی وجہ وہی ہے جو کہ پہلے گزر گئی دوسرے علوم کو بیان اس لیے کہتے ہیں کہ یہاں بھی بیان کا لغوی معنی مراد ہے اور ان دونوں علوم میں نطق کو دخل ہے باقی چوتھی اصطلاح والے تینوں علوم کو علم بدیع اس لیے کہتے ہیں کہ بدیع کا معنی عجیب ونرالہ ہوتا ہے اور یہ تینوں علوم بھی عجیب ونرالے ہوتے ہیں۔

﴿الفن الاول علم المعانی﴾

عبارت:الفن الاول علم المعانی قدّمه علی البیان لکونه منه بمنزلة المفرد من المرکب لانّ البیان علم یعرف به ایراد المعنی الواحد فی تراکیب مختلفة بعد رعایة المطابقة لمقتضی الحال ففیه زیادة اعتبارٍ لیست فی علم المعانی والمفرد مقدم علی المرکب طبعا وقبل الشروع فی مقاصد العلم اشار الی تعریفه وضبط ابوابه اجمالالیکون للطالب زیادة بصیرة ولانّ کل علم فهی مسائل کثیرة تضبطها جهة وحدة باعتبارها تعدّ علماواحداتفردبالتدوین ومن حاول تحصیل کثرة تضبطها جهة وحدة فعلیه ان یعرفها بتلک الجهة لئلایفوته مایعنیه ولایضیع وقته فیما لا یعنیه۔

ترجمہ:فن اول علم معانی ہے ماتن نے اس کوعلم بیان پر مقدم کیا ہے کیونکہ علم معانی بنسبت بیان کے ایسا ہے جیسے مفرد ،مرکب کے مقابلہ میں ہوتا ہے کیونکہ علم بیان ایسا علم ہے کہ اس کے ذریعے ایک معنیٰ کومختلف تراکیب میں مقتضی الحال کے ساتھ مطابقت کی رعایت کے بعد لانے کو پہچانا جاتا ہے۔پس اس میں ایک اعتبار کی زیادتی ہے جوعلم معانی میں نہیں ہے اور مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اوراس علم معانی کے مقاصد میں شروع ہونے سے پہلے ماتن اس کی تعریف اورابواب کے ضبط وجمع کرنے کی طرف اجمالاً اشارہ کیا تاکہ طالب کوزیادہ بصیرت حاصل ہواوراس لیے کہ ہرعلم مسائل کثیرہ پر مشتمل ہوتا ہے جن کو ایک جہت ضبط کرتی ہے اسی جہت کے اعتبار سے ان مسائل کثیرہ کوعلم واحد شمار کیا جاتا ہے جو مستقل مدون ہوتا ہے اور جو شخص کثیر مسائل کوحاصل کرنے کا ارادہ کرلے جن کوایک ہی جہت منضبط کررہی ہوتو اس پر لازم ہے کہ وہ ان مسائل کواسی جہت سے پہچان لے تاکہ اس کا مقصد اس سے فوت نہ ہواور غیر مقصد میں وقت کوضائع نہ کرے۔

وضاحت:الفن الاول علم المعانی۔

یہاں دوخارجی اعتراض ہیں ان کے جواب سمجھئے

پہلا اعتراض یہ ہے کہ الفن الاول یہ موضوع ہے اور علم المعانی محمول ہے اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ ہمیشہ مخاطب کوموضوع کا علم ہوتا ہے محمول کا علم نہیں ہوتا حالانکہ یہاں جومحمول ہے علم المعانی اس کا تو ہمیں پہلے علم آگیا جہاں ماتن نے کہا کہ جس کے ساتھ اول سے احتراز آجائے وہ علم المعانی ہے

اس کا **جواب** یہ ہے کہ الفن الاول میں اول سے مراد وہ اول نہیں جس کا متن میں پہلے ذکر ہے کہ ما یحترز بہ عن الاول بلکہ فن اول کا مطلب ہے مرتبہ اول لھذا ان بات واضح ہوگئی وہ اس طرح کہ علم معانی کا تو پہلے علم تھا لیکن اس بات کا علم نہیں تھا کہ یہ کون سے مرتبے میں ہے وہ اس نے بتایا کہ پہلا مرتبہ علم معانی کا ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ نحو کی کتابوں میں اس کی تفصیلی بحث ہے کہ سب سے زیادہ تعریف علم میں پھر معرف بالام وغیرہ میں ہوتی ہے مذکورہ بالا قانون کی روشنی میں اعتراض یہ ہوگا کہ علم المعانی یہ خبر ہے اور علم ہے اس فن کا اور الفن الاول یہ معرف

باللام ہے تو علم المعانی میں تعریف الفن الاول سے زیادہ ہے حالانکہ قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ مبتدا کی تعریف خبر سے زیادہ ہونی چاہیے یا پھر مبتدا اور خبر تعریف میں برابر ہونے چاہیں جبکہ یہاں خبر میں مبتدا سے تعریف زیادہ ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ الفن الاول پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جس پر الف لام عہد خارجی کا ہو وہ بمنزل علم کے ہوتا ہے لہذا مبتدا خبر تعریف میں مساوی ہیں نہ کہ خبر تعریف میں زیادہ ہے۔

قولہ:قدمہ علی البیان۔

شارح نے اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض یہ ہوا کہ ماتن نے علم معانی کو بیان پر مقدم کای اس کی کیا وجہ ہے باقی بدیع کے ساتھ اعتراض نہیں ہوگا کیونک بدیع تابع ہے تابع مؤخر ہی ہوتا ہے شارح نے

اس کا جواب دیا کہ علم بیان بمنزل مرکب کے ہے اور معانی بمنزل مفرد کے ہے جو حقیقی مفرد ہو وہ تو حقیقی مرکب پر طبعا مقدم ہوتا ہے تو پھر جو بمنزل مفرد کے ہو وہ بھی طبعا بمنزل مرکب پر مقدم ہوگا تو پھر ذکر میں بھی بمنزل مفرد کو بمنزل مرکب پر مقدم کرتے ہیں تاکہ طبع وضع موافق ہو جائیں۔

قولہ:لان البیان۔ سے شارح نے ذکر کیا کہ علم بیان بمنزل مرکب کے کس طرح ہے وہ اس طرح کہ علم بیان کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہوتا ہے جس کے ساتھ یہ معلوم کیا جاتا ہے کہ ایک معنی کو مختلف ترکیبوں سے کیسے لایا جائے لیکن اس ایراد کا تب اعتبار ہوتا ہے کہ پہلے مطابقت مقتضی حال کی بھی رعایت ہولھذا بیان میں دو چیزیں ہوتی ہیں کہ ایک معنی کو مختلف ترکیبوں سے کیسے لایا جائے اور دوسری یہ کہ مطابقت مقتضی حال کی بھی رعایت ہو برخلاف معانی کے کہ اس میں صرف ایک چیز ہوتی ہے یعنی مطابقت مقتضی حال کی رعایت

اعتراض ہوا کہ بعد رعایۃ المطابقۃ میں جو بعد ہے یہ ظرف ہے اور ایراد کے متعلق ہے لیکن یہ علم بیان کی تعریف میں داخل نہیں تعریف صرف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک معنی کو مختلف تراکیب سے کیسے لایا جائے باقی یہ بعد والی عبارت شارح نے اپنی طرف سے بڑھائی اور بڑھائی اس لیے ہے کہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ ایراد کا اعتبار تب ہوگا کہ پہلے مقتضی حال کی مطابقت کی رعایت ہو جسے کل جزء پر موقوف ہوتا ہے اس طرح علم بیان مقتضی حال کی رعایت پر موقوف ہے۔

قولہ:وقبل الشروع فی مقاصد العلم۔

سے شارح تحقیق مقام کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ماتن نے علم معانی کی تعریف کی کہ وہ ایک علم ہے کہ جس کے ساتھ عربی کے احوال معلوم کئے جاتے ہیں کہ جن احوال کے ساتھ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اور پھر بعد میں ضبط ابواب بیان کیا ہے۔آگے چاہیے تھا کہ ماتن علم معانی کا کوئی مسئلہ ذکر کرتا؟

تو اس کا **پہلا جواب** یہ دیا کہ ایک مطلق شروع ہوتی ہے اور ایک شروع علی وجہ البصیرہ ہوتی ہے تو مطلق شروع تصور بوجہ

ما پر موقوف ہوتی ہے باقی شروع علی وجہ البصیرہ تصور برسمہ پر موقوف ہوتی ہے تو جن کتابوں کی ابتداء میں تعریفیں ہیں یہ رسم ہوتی ہیں تو اس لئے پھر ماتن نے پہلے معانی کی تعریف کی اور پھر ضبط ابواب بیان کیا تا کہ طالب علم کو زیادہ بصیرت آ جائے کیونکہ تعریف سے مطلق بصیرت اور ضبط ابواب سے پھر مزید بصیرت آ جائے گی۔

قوله:ولان كل علم فهي مسائل كثيرة الخ

سے شارح اس کا **دوسرا جواب** دیا صغری کبری سے وہ اس طرح کہ جو کسی علم کا طالب ہوتا ہے (کیونکہ علم میں بہت سے مسائل ہوتے ہیں) جس کثرت کو ایک جہت ضبط کرتی ہے تو یہ صغری ہے کہ طالب العلم طالب لكثرة التي تضبطها بجهة واحدة اور کبری یہ ہے کہ جو اسطرح کی کثرت کا طالب ہو تو یہ اس لئے ضروری ہے کہ اس کثرت کو جہت واحدۃ کے ساتھ پہچانے یعنی و كل طالب الكثرة التي كذالك فعليه ان يعرفها بجهة واحدة تو پھر نتیجہ آئے گا کہ ہر علم کے طالب کے لیے ضروری ہے کہ اس علم کو جہت واحدۃ سے پہچانے جو جہت اس کثرت کو ضبط کرتی ہے تو یہی جہت واحدۃ اس علم کی تعریف ہوگی یوں تعریف جاننا ضروری ہوگا۔ یہ تو مطلق علم کی تعریف تھی باقی علم معانی میں یوں چلائیں کہ جو علم معانی کا طالب ہو وہ اس کثرت کا طالب ہوتا ہے جس کثرت کو ایک طرف ضبط کرتی ہے اور جو اس طرح کی کثرت کا طالب ہو تو پھر اس کو جہت واحدۃ کا جاننا ضروری ہے اور جہت واحدۃ وہی تعریف ہوتی ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ علم معانی کے طالب کو علم معانی کی تعریف جاننا ضروری ہے اس لئے پھر ماتن نے علم معانی کی تعریف کی ہے۔

قوله:لئلا يفوته

اس سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ اس جہت واحدۃ کا جاننا طلب علم کے لیے کیوں ضروری ہے تو بتایا کہ اس لئے کہ اگر اس جہت واحدۃ (تعریف) کو نہیں انے گا تو یہ طالب کا مقصود فوت ہوگا اس کا وقت ضائع ہو جائے گا کیونکہ اگر اس جہت کو نہیں جانتا تو جو علم اس نے پڑھنا ہے استاد وہ نہ پڑھائے کوئی اور علم شروع کرا دے گا پھر یہ ہوگا کہ جو علم اور مقصود ہے اس کے مسئلے تو یہاں نہیں تو یہ وقت ضائع ہو جائے گا مقصود فوت ہو جائے گا۔

عبارت:فقال وھوعلم ای ملکة یقتدربھا علیادرا کاتٍ جزئیة ویقال لھا الصناعة ایضابیان ذلك ان واضع ھذاالفن مثلاوضع عدّة اصولٍ مستنبطة من تراکیب البلغاء یحصل من ادرا کھا ومما رستھا قوة بھایتمکن من استحضارھاوالالتفات الیھا وتفصیلھا متی ارید وھی العلم ولذاقالواوجه الشبه بین العلم والحیوة کونھما جھتی الادراك الاتری انك اذاقلت فلانٌ یعلم النحوه ترید ان جمعی مسائله حاضرة فی ذھنه بل ترید ان له حالة بسیطة اجمالیة ھی مبدألتفاصیل مسائله بھایتمکن من استحضارھا ویجوز ان یرید بالعلم نفس الاصول والقواعد لانه کثیرا مایطلق علیھا۔

ترجمہ:اور ماتن نے کہا یہ علم معانی یعنی ملکہ ہے کہ جس کی وجہ سے مدرکات جزئیہ کے ادراک پر قوت حاصل ہوتی ہے اور اسے ضاعت بھی کہا جاتا ہے اور اس کی وضاحت یوں ہے کہ اس فن کے واضع نے چند اصول وقواعد وضع کیے جو بلغاء کی تراکیب سے نکالے گئے جن کے ادراک وممارست ومدامت کی وجہ سے ایک ایسی قوت حاصل ہوتی ہے جن کی وجہ سے یہ نفس ناطقہ جب چاہے ان مسائل کے حاضر کرنے اور انکی طرف متوجہ ہونے پر قادر ہو جاتا ہے اور ان کی تفصیل پر قادر ہو جاتا ہے اور یہی (قوت)علم ہے اور اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ علم وزندگی کے درمیان وجہ شبہ یہ ہے کہ دونوں ادراک کا سبب ہیں کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ جب تم کہتے ہو کہ فلاں شخص نحو کو جانتا ہے تو تمہارا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ نحو کے سارے مسئلے اس کے ذھن میں حاضر ہیں بلکہ تمہاری مراد یہ ہوتی ہے کہ اسے ایک ایسی بسیط اجمالی حالت حاصل ہے جو(قوت)نحو کے تفصیلی مسائل کا مبداء و منشاء ہے اس قوت کے ذریعے وہ مسائل کے حاضر کرنے پر قادر ہوتا ہے اور (خطیب) کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ علم سے اصول وقواعد کو مراد لے کیونکہ علم کا اطلاق بکثرت اصول وقواعد پر ہوتا ہے۔

وضاحت:فقال وھوعلم۔

ماتن نے کہا تھا کہ علم معانی ایک علم ہے اور علم کے تین معانی ہیں ادراک،مسائل اور ملکہ یہاں علم کا معنی ادراک نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر علم کا معنی پر ادراک ہو تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی ادراک ہے کہ جسے ادراک کیا جاتا ہے حالانکہ ادراک کا ادراک نہیں کیا جاتا اور یہاں علم کا معنی مسائل بھی نہیں لے سکتے کیونکہ پھر معنی یہ ہوگا کہ علم معانی مسائل ہیں کہ ادراک کیا جاتا ہے بسبب ان کے حالانکہ مسائل ادراک کا سبب نہیں بنتے کیونکہ اگر مسائل سبب ہوتے تو پھر مسائل تو کتابوں میں لکھے ہیں۔پھر ادراک آنا چاہیے حالانکہ ادراک نہیں آتا۔تو پھر صرف ایک ہی صورت رہے گی کہ علم کا معنی ملکہ ہو اس لئے شارح نے ذکر کیا کہ علم کا معنی ملکہ ہے جس ملکہ کے سبب انسان جزئیات کے ادراک پر قادر ہوتا ہے(باقی ایک ملکہ وہ ہوتا ہے کہ انسان کے سامنے جو بھی مسئلہ پیش ہو اس ملکہ کے ذریعے حاصل کر لیتا ہے اور ایک یہ ہوتا ہے کہ جن جزئیات کے بار بار تکرار سے ملکہ حاصل ہوا ہے اس ملکہ سے وہ انسان ان جزئیات کے حاضر کرنے پر قادر ہو کہ جب بھی چاہے وہ جزئیات حاضر کر لیتا ہے تو یہاں شارح کی عبارت میں یہ دوسرا معنی مراد ہے نیز اس ملکہ کو صناعت بھی کہتے ہیں یہ تو خاص دلیل آ گئی کہ یاں متن میں علم کا معنی ملکہ ہے

ادراک یا مسائل نہیں۔

بیان ذالك ان واضع هذا الفن۔

شارح نے عام دلیل دی کہ علم کا معنی ملکہ ہوتا ہے وہ اس طرح کہ علم معانی کے واضع نے چند اصول تراکیب بلغاء سے مستنبط کر کے وضع کر دیئے تو ان اصول کے بار بار ادراک اور ممارستہ اور استعمال کی وجہ سے ایک قوت پیدا ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے انسان اس پر قادر ہو جاتا ہے کہ جس وقت چاہے ان اصول کا استحضار کر سکتا ہے تو یہی قوت علم ہوتا ہے اور یہی ملکہ ہے محققین نے کہا کہ نفس ناطقہ کے چار مرتبے ہوتے ہیں پہلے لمرتبے مین فنس طابقہ کو صرف اپنی ذات کا علم ہوتا ہے جیسے کہ جب انسان پیدا ہوتا ہے تو پیدائش میں اور نفس ناطقہ کو صرف اپنی ذات کا علم ہوتا ہے اور کسی شیئ کا علم نہیں ہوتا دوسرا مرتبہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے بعد پھر نفس ناطقہ بدیہی چیزوں کا ادراک کر لیتا ہے جن کی وجہ سے ان بدیہات سے نظریات حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے ۔اسے عقل بالملکہ کہتے ہیں تیسرا مرتبہ جب نفس ناطقہ بدیہات سے نظریات حاصل کرنے لگ جائے تو یہ عقل بالفعل کا مرتبہ کہلاتا ہے چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ جو نظریات عقل کو حاصل ہیں وہ کبھی عقل سے غائب نہ ہوں ہر وقت نفس ناطقہ کے سامنے حاضر ہیں۔ یہ عقل بالمستفاد کا مرتبہ کہلاتا ہے یہاں شارح نے بتایا کہ حضور ﷺ کو جو علم حاصل ہے وہ ان چار مراتب میں سے کسی ایک مرتبے میں ضرور ہوگا کیونکہ یہ چار مراتب نفوس ناطقہ میں پائے جاتے ہیں اس لیے تو بیان کئے جاتے ہیں اگر نہیں پائے جاتے تو پھر بیان کرنے کا کیا مطلب ہے پہلے دو مرتبے یعنی قول ہیولانی اور عقل بالملکہ تو حضور میں نہیں ہو سکتے دوسرے دو مرتبے یعنی عقل بالفعل یا عقل بالمستفاد کے مرتبے میں ہوں گے یعنی یا تو ہر وقت آپ کے سامنے حاضر ہوں گے یا پھر جب آپ چاہیں حاضر کر سکتے ہوں گے۔

ولهذا قالوا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اور دلیل دی کہ علم کا معنی ملکہ ہوتا ہے وہ اس طرح کہ محققین کہتے ہیں کہ علم اور حیات دونوں ایک جیسے ہیں اور وجہ مشابہت کی یہ بیان کرتے ہیں کہ علم اور حیات دونوں ادراک کے اسباب ہیں یعنی علم کی وجہ سے بھی ادراک آتا ہے اور حیات کی وجہ سے بھی ادراک آتا ہے لھذا علم کا معنی نہ تو یہاں ادراک لے سکتے ہیں کیونکہ پھر مطلب یہ بنے گا کہ ادراک کا سبب ادراک ہوتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے اور نہ مسائل لے سکتے ہیں کیونکہ مسائل بھی ادراک کے سبب نہیں ہوتے تو پھر ملکہ ہی مراد ہوگا کہ انسان میں ایک قوت ہوتی ہے جس کے ذریعے انسان ادراک کرتا ہے۔

الاترى۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے تیسری دلیل دی کہ علم کا معنی ملکہ آتا ہے تو وہ اس طرح کہ جب ہم کہیں گے کہ فلان یعلم النحو لھذا یہاں علم کا معنی مسائل نہیں ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ فلاں کے سامنے نحو کے جمیع مسائل حاضر ہیں جو کہ ممکن نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ فلاں کے ذہن میں ایک حالت بسیط اجمالیہ ہے جس کے ذریعے وہ انسان نحو کے مسائل کا استحضار کرتا ہے جسے محققین کی

اصطلاح میں **ملکہ** کہا جاتا ہے۔

ویجوز ان یرید بالعلم ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

پہلے شارح نے ذکر کیا کہ علم کے تین معانی ہوتے ہیں ادراک، مسائل اور ملکہ تو یہاں علم کا معنی ملکہ ہے یہاں سے شارح نے ذکر کیا کہ علم کا معنی ہم مسائل بھی لے سکتے ہیں۔ پھر اعتراض ہوا کہ مسائل تو نہیں لے سکتے کیونکہ مسائل تو ادراک کا سبب نہیں ہوتے اس کا جواب یہ ہے جب علم کا معنی مسائل لیں گے تو پھر یعرف کے بعد حذف مضاف نکالیں گے یعنی یعرف بادراکہ یا بعلمہ لہذا اس صورۃ میں کہنا درست ہوگا کہ علم معانی مسائل ہیں یعنی ان مسائل کے ادراک سے کسی اور شئی کا ادراک آ سکتا ہے تو یہ ٹھیک ہے مسائل کے ادراک سے تو اور چیزوں کا ادراک آتا ہے۔

لانہ کثیرا ما۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ علم کا معنی مسائل لے سکتے ہیں کیونکہ بہت دفعہ علم کا اطلاق مسائل پر آتا ہے۔

پھر اعتراض ہوا کہ جب بہت دفعہ علم کا اطلاق مسائل پر آتا ہے تو پھر علم کا معنی ملکہ کیوں نہیں لیا جاتا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ کثیرا ما کے لفظ سے شارح نے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ ملکہ پر علم کا اطلاق اکثر ہے اور مسائل میں کثیر ہے محققین نے اکثر لیا ہے اور کثیر کو چھوڑ دیا اس لئے علم بمعنی ملکہ ہوگا۔

عبارت:ثم المعرفة یقال لادراك الجزئي اوالبسیط والعلم للکلي اوالمرکب ولذایقال عرفت الله دون علمته وایضاالمعرفة للادراك المسبوق بالعدم اوللاخیر من الادراکین لشئي واحدٍ اذاتخلل بینهما عدم بان ادرك اوّلاثم ذهل عنه ثم ادرك ثانیاوالعلم للادراك المجرّد من هذین الاعتبارین ولذایقال الله تعالی عالم ولایقال عالم ولایقال عارف والمصنف قدجری علی استعمال المعرفة فی الجزئیات۔

ترجمہ: پھر معرفت کا اطلاق جزئی یا بسیط کے ادراک پر ہوتا ہے اور علم کا ادراک کلی یا مرکب پر ہوتا ہے اسی وجہ سے عرفت اللہ کہنا درست ہے نہ کہ علمتہ کہنا اوراس طرح معرفت کواس ادراک پر جس سے پہلے عدم رینت ہو بولا جاتا ہے یا ایک چیز کے دوادراکوں میں سے آخری ادراک پر جبکہ دونوں ادراکوں کے درمیان عدم کا واسطہ آجائے بایں طور پر کہ پہلے اس چیز کا ادراک ہو پھراس سے غفلت ہواور پھر دوبارہ اس کا علم ہواور علم کا اطلاق ہوتا ہے اس ادراک پر جو اب دونوں اعتباروں سے خالی ہواسی وجہ سے اللہ تعالی عالمؒ کہا جاتا ہے اور اللہ عارفؒ نہیں کہا جاتا ہے اور ماتن معرفت کی جزئیات میں استعمال کرنے پر چلا ہے۔

وضاحت:ثم المعرفة۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

ماتن پر **اعتراض** ہوا کہ جب پہلے علم کا ذکر ہے تو پھر یعلم کہنا تھا یعرف کیوں کہا؟

اس کا **جواب** دیا جس سے پہلے شارح نے علم اور معرفت میں چار مذہب ذکر کردیئے۔شارح نے بتایا کہ اصل میں یہاں چھ مذہب ہیں لیکن ذکر صرف چار مذہب کئے پہلا مذہب یہ ہے کہ معرفت جزی کے ادراک کواور علم کلی کے ادراک کو کہا جاتا ہے دوسرا مذہب یہ ہے کہ بسیط کے ادراک کو معرفت اور مرکب کے ادراک کو علم کہا جاتا ہے اس پر شارح نے ثمرہ اور تفریع بھی ذکر کردی کہ ی کہا جاسکتا ہے کہ عرفت اللہ کیونکہ دونوں مذہبوں کے مطابق اللہ تعالی کی معرفت بھی ہے اور بسیط بھی ہے اور علمت اللہ نہیں کہیں گے کیونکہ اگر علمت اللہ کہیں گے تو وہم ہوگا کہ شاید اللہ تعالی کلی یا مرکب ہے۔

قوله:تعالی الله عن ذالك علو اکبیراً۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ معرفت اس ادراک کو کہتے ہیں کہ جو مسبوق بالعدم ہو یعنی پہلے نہ ہو پھر آجائے اور علم میں یہ نہیں ہوتا کہ مسبوق بالعدم ہو چوتھا مذہب یہ ہے کہ پہلے ایک شئے کا ادراک آئے پھر وہ ادراک چلا جائے پھر دوبارہ اسی شئی کا ادراک آئے جو ادراک دوسری دفعہ آئے گا اس کا نام معرفتہ ہے اور علم میں یہ کوئی ضروری نہیں کہ پہلے ادراک آئے پھر ذہول ہواور دوسری دفعہ پھر ادراک آئے اس پر پھر شارح نے ثمرہ اور تفریع ذکر کی کہ (یہ مذہب پہلے مذہب کے برعکس ہے اس لئے) کہ اللہ عالم تو کہیں گے لیکن اللہ عارف نہیں کہیں گے کیونکہ اللہ عارف کہیں گے تو اس مذہب ے مطابق مطلب ہوگا کہ اللہ تعالی کو جو ادراک ہے وہ پہلے معدوم تھا پھر اس کے بعد آگیا اور یا یہ ہوگا کہ پہلے ادراک آئے پھر ذہول ہو جائے پھر دوبارہ آئے تعالی اللہ عن ذالک ایضا علوا کبیراً۔

عبارت:فقال یعرف بہ احوال اللفظ العربی دون یعلم فکأنہ قال ھو علم یستنبط منہ ادراکات جزئیۃ ھی معرفۃ کل فرد فرد من جزئیات الاحوال المذکورۃ بمعنی انّ ای فرد یوجد منھا امکنناان نعرفہ بذلک العلم لانھاتحصل جملۃ بالفعل لانّ وجود مالانھایۃ لہ محال وعلی ھذا یندفع ماقیل ان ارید معرفۃ الجمیع فھو محال لانھا غیر متناھیۃ اولبعض الغیر معین فھو تعریف بمجھول اول المعین فلادلالۃ علیہ وکذاماقیل ان اریدالکل فلایکون ھذاالعلم حاصلالاحدٍاو البعض فیکون حاصلالکل من عرف مسئلۃ منہ والمرادباحوال اللفظ الامور العارضۃ لہ من التقدیم والتاخیروالتعریف والتنکیر وغیرذالک۔

ترجمہ: پس کہااس علم معانی کے ذریعے لفظ عربی کے احوال پہچانے جاتے ہیں اور یعلم نہیں کہا، پس گویا کہ کہا کہ وہ ایسا علم ہے جس سے ادراکات جزئیہ کواستنباط کہا جاتا ہے اور یہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر ہر فرد کو اس معنی کے ساتھ پہچانا ہے کہ جو فرد ان احوال میں سے موجود ہو تو ہمارے لیے ممکن ہو کہ ہم اس علم کے ذریعے اس کی معرفت حاصل کرلیں۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ احوال بالفعل حاصل ہو جائیں کیونکہ غیر متناہی کا وجود محال ہے۔ اور اس صورت میں وہ اعتراض دور ہو جائے گا جو کیا گیا ہے کہ یعرف نہ سے مراد جمیع احوال کی معرفت ہے تو یہ محال ہے کیونکہ جمیع احوال غیر متناہی ہیں اور اگر بعض غیر معین احوال ہوں تو یہ تعریف مجھول کے ساتھ ہے اور اگر بعض معین ہوں تو اس پر کوئی دلالت نہیں ہے اور اسی طرح دور ہو جائے وہ اعتراض جو کیا گیا ہے۔ کہ اگر مراد کل احول ہوں تو یہ علم کسی کو بھی حاصل نہیں ہوگا اور اگر بعض احوال مراد ہوں تو پھر یہ علم ہر اس شخص کو حاصل ہو جائے گا جو اس علم کے ایک مسئلہ کی بھی معرفت حاصل کرلے اور احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں یعنی تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ۔

وضاحت:والمصنف قد جری۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے اب اصل جو اعتراض تھا اس کا جواب دیا کہ ماتن کا مذہب یہ ہے کہ معرفۃ جزی کے ادراک کو کہتے ہیں اور یہاں بھی جزی کے ادراک کی بات ہے کیونکہ لفظ عربی کے احوال جزئیات ہوتے ہیں تو پھر یعرف ہی کہنا تھا نہ کہ یعلم فکانہ قال علم اب یہاں سے شارح تطبیق دیتا ہے ہے اور پہلی عبارت جو دور رہے گی پھر ذکر کرتا ہے اور ذکر کرے گا کہ علم کا معنی ملکہ ہے اور لفظ عربی کے احوال جزئیات کیسے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ گویا ماتن نے یہ کہا کہ علم معانی ایک علم ہے اب لفظ میں تو نہیں بتایا کہ علم کا معنی ملکہ ہے لیکن معنی کر کے بتایا گیا وہ اسطرح کہ اس علم کے ذریعے ادراکات جزئیہ مستنبط کئے جاتے ہیں۔ پھر اعتراض ہوا کہ معرفت تو جزی کے ادراک کو کہا جاتا ہے خود ادراک جزئی کو تو معرفت نہیں کہا جاتا اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں تو مدرک جزئی ہوتا ہے لیکن چونکہ ادراک اس طرح ہوتا ہے جیسے مدرک ہو تو مدرک جب جزئی ہے پھر ادراک بھی جزی ہوگا لہذا جیسے معرفت جزی کے ادراک کو کہہ سکتے ہیں اس طرح ادراک جزی کو بھی معرفت کہہ سکتے ہیں۔

قولہ:ھی معرفۃ کل فرد۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بتایا کہ وہ ادراک جزئی یہ ہے کہ احوال مذکورہ کے جو جزئیات ہیں ان میں سے ایک ایک فرد کی معرفت یہاں سے بھی اشارہ کر دیا کہ اصل میں تو مدرک جزئی ہے پھر ادراک بھی جزئی ہوتا ہے لہذا جزئی ادراک کو بھی معرفت کہہ سکتے ہیں۔

قولہ:بمعنی ان ای فرد یوجد منھا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے دو طرح کے اعتراضوں کے شارح نے جواب دیا۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ احوال کی جو لفظ عربی کی طرف اضافت ہے یہ اضافت استغراق کی ہوگی یا عہد ذہنی کی یا عہد خارجی کی ہوگی۔ یہ تینوں نہیں بن سکتیں۔ استغراق کی تو اس لئے نہیں بن سکتی کہ اگر استغراق کی ہو تو معنی یہ بنے گا کہ علم معانی علم ہے کہ اس کے ساتھ جمیع احوال لفظ عربی کے معلوم کئے جاتے ہیں حالانکہ لفظ عربی کے احوال غیر متناہی ہیں کیونکہ آخرت میں بھی یہی زبان ہوگی تو کہیں احوال ختم ہی نہیں ہوں گے اور غیر متناہی کا علم بالفعل محال ہے اور عہد ذہنی کی اس لئے نہیں بن سکتی کہ جب اضافت عہد ذہنی کی ہوگی تو پھر بعض غیر معین احوال مراد ہوں گے یہ درست نہیں ہے کیونکہ ماتن نے ان کے ساتھ علم معانی کی تعریف کی ہے اب اگر یہ مراد ہوں تو پھر تعریف بالمجہول لازم آجائے گی حالانکہ مجہول کے ساتھ تعریف منع ہوتی ہے اور عہد خارجی کی اضافت اس لئے نہیں بن سکتی کہ جب عہد خارجی کی اضافت ہوگی تو ایک فرد معین ہوگا اور معین پر تو لفظ احوال کی کوئی دلالت نہیں اور نہ معین پر کوئی قرینہ ہے؟

دوسرا اعتراض یہ جبکہ احوال اللفظ میں احوال جمیع احوال مراد ہیں یا بعض احوال اگر جمیع ہو تو یہ معنی بنے گا کہ علم معانی کے ساتھ لفظ عربی کے جمیع احوال کا علم آتا ہے حالانکہ یہ تو غلط ہے کیونکہ جمیع احوال غیر متناہی ہیں ان کا علم کب آسکتا ہے اور بعض اس لئے نہیں لے سکتے کہ بعض مراد ہو تو پھر جو آدمی لفظ عربی کا صرف ایک حال جانتا ہو اسے بھی علم معانی کا عالم کہیں حالانکہ اسے علم معانی کا عالم نہیں کہہ سکتے؟

اس کا شارح نے **جواب** دیا کہ پہلے اعتراض میں ہم یہ شق لیتے ہیں کہ یہ اضافت استغراق کی ہے اور دوسرے اعتراض میں یہ شق لیتے ہیں کہ احوال سے سارے احوال مراد نہیں رہا یہ کہ ہم نے جو کہا کہ علم معانی سے لفظ عربی کے جمیع احوال کا علم آتا ہے تو بالفعل نہیں بلکہ بالقوہ علم آتا ہے۔ مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان احوال سے جو بھی کوئی جزئی اس علم معانی کے عالم پر پیش کی جائے گی تو علم معانی کی وجہ سے اسے ایسی قوت حاصل ہوگی جس کی وجہ سے وہ اس جزئی کو معلوم کر لے گا لہذا اس طرح غیر متناہی احوال حاصل ہو سکتے ہیں۔

قولہ:والمراد باحوال اللفظ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

پہلے شارح نے معرفت کا معنی کیا کہ جزئیات کا ادراک اب اس معرفت کا مصداق ذکر کرتا ہے کہ لفظ عربی کے احوال اور جزئیات کیا ہیں بتایا کہ جو لفظ عربی کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تنکیر، تعریف تقدیم وتاخیر وغیرہ یہ سارے الفاظ عربی کے احوال ہیں۔

عبارت:ووصف الاحوال بقوله التی بھایطابق اللفظ مقتضی الحال احتراز عن الحوال التی لیست بھذہ الصفۃ کالاعلال والادغام والرفع والنصب وماشبہ ذلك مما لابدّمنه فی تأدیة اصل المعنی و کذاالمحسنات البدیعیة من التجنیس والترصیع ونحوھما ممایکون بعد رعایة المطابقة وھوقرینة خفیّة علی انّ المرادانه علم یعرف به الاحوال من حیث انھایطابق بھااللفظ مقتضی الحال اذلو لااعتبارھذہ الحیثیة للزم ان یکون علم المعانی عبارة عن معرفة ھذہ الاحوال بان یتصورمعنی التعریف والتنکیر والتقدیم والتاخیر مثلاوھذاواضح لزوماوفساداوبھذایخرج علم البیان من ھذاالتعریف لان کون اللفظ حقیقة اومجازااو کنایة مثلاوان کانت احوالااللفظ قدیقتضیھا الحال لکن لایبحث عنھافی علم البیان من حیث انھا یطابق بھااللفظ مقتضی الحال اذلیس فیه ان الحال الفلانی یقتضی ایراد تشبیه اواستعارة او کنایة او نحو ذالك۔

ترجمہ:اور ماتن نے احوال کا وصف بیان کیا اپنے اس قول سے کہ جن کی وجہ سے لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے (اور یہ)احتراز ہے ان احوال سے جن میں یہ صفت نہیں ہے جیسے اعلال ،ادغام ،رفع ،نصب اوراس کے مشابہ وہ احوال کہ جن کی رعایت اصل معنی مرادی کے ادا کرنے میں ضروری ہے اور ایسے ہی محسنات بدیعیہ یعنی صنعت تجنیس وترصیع اوران دونوں جیسی وہ چیزیں جوکہ رعایت مطابقت کے بعد ہوتی ہیں اور یہ وصف قرینہ خفیہ ہے اس پر کہ مراد یہ ہے کہ یہ علم معانی ایسا علم ہے کہ اس کے ساتھ ان احوال کی اس حیثیت سے معرفت حاصل ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ اگر اس حیثیت کا اعتبار نہ ہوتو لازم آئے گا کہ علم معانی ان احوال کی معرفت سے عبارت ہو بایں صورت کہ تعریف وتنکیر،تقدیم اورتاخیر کے معانی کا تصور کیا جائے اور یہ لزوم اورفساد کے اعتبار سے واضح ہے اوراس قید کی وجہ سے اس تعریف سے علم بیان خارج ہوجاتا ہے کیونکہ لفظ کا حقیقت ومجاز یا کنایہ ہونا مثلاً اگرچہ یہ لفظ کے احوال ہیں جن کو حال چاہتا ہے لیکن علم بیان میں ان احوال سے اس حیثیت سے بحث نہیں ہوتی کہ لفظ ان کی وجہ سے مقتضی الحال سے مطابق ہوتا ہے کیونکہ علم بیان میں یہ نہیں ہوتا کہ فلاں حال تشبیہ،استعارہ یا کنایہ وغیرہ لانے کا تقاضا کرتا ہے۔

وضاحت:ووصف الاحوال بقوله التی بھا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

پہلے دو بحثیں آ گئیں ایک بحث یعرف میں کہ یعرف کہا اور یعلم نہیں کہا اوردوسری بحث یہ تھی کہ احوال کی اضافت استغراقی ہے یا عہد ذہنی ہے یا عہد خارجی ہے جمیع احوال یا بعض احوال مراد ہیں۔یہاں سے تیسری بحث ہے جس کی تفصیل یہ ہے:

ایک اعتراض ہوا کہ التی بھایطابق یہ احوال کی صفت کیوں ذکر کی؟

اس کا شارح نے جواب دیا اگر احوال کی یہ صفت نہ لاتے اورصرف علم کی تعریف کرتے کہ وہ علم ہے جس سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں تو پھر علم صرف نحو بدیع اور علم بیان سب پر یہ تعریف سچی آجاتی کیونکہ علم صرف سے بھی لفظ عربی کے

احوال ادغام اعلال معلوم ہوتے ہیں اسی طرح نحو سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں یعنی رفع ،نصب ،جمع ثنیٰ تمیز وغیرہ اس طرح علم بدیع سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں مثلاً ترصیع تجنیس ہیں اوراسی طرح علم بیان سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں مثلاً مجاز حقیقت استعارہ وغیرہ وغیرہ جب شارح یہ صفت لے آئے اس صفت کے لانے کے بعد تعریف ان علوم پر صادق نہیں آئے گی اب یہ سمجھنا ہے کہ کسی طرح ان علوم پر یہ تعریف درست نہیں آئے گی تو وہ اس طرح کہ علم معانی کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ علم ہے جس کے ساتھ لفظ عربی کے وہ احوال معلوم ہوتے ہیں جن کے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے لہذا صرف نحو سے جو لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں ان احوال کے سبب سے لفظ مقتضٰی حال کے مطابق نہیں ہوتا مثلاً صرف اعلال ہوا اور ادغام ہوا اسی طرح رفع نصب صحیح ہوں پھر بھی لفظ مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ یہ احوال جو نحو صرف سے معلوم کئے جاتے ہیں ان کو صرف معنی اصلی میں دخل ہوتا ہے معنی اصل کا قیام کا ثبوت ہوتا ہے زید کے لئے تو جب زید قائم (بالرفع) کہیں گے تو معنی اصلی سمجھ آئے گا اگر زید قائم (بالجر) پڑھیں تو اسے معنی اصل نہیں سمجھ آئے گا۔

قولہ: کذا المحسنات الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے بتایا کہ علم بدیع بھی نکل گیا وہ اس طرح کہ علم بدیع سے لفظ عربی کے جن احوال کا علم آتا ہے مثلاً تجنیس ترصیع وغیرہ تو یہ سارے احوال مقتضی حال کی مطابقت کے بعد ہوتے ہیں ان احوال کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوتا۔

قولہ: وهو قرينة خفيةٌ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض یہ ہوا کہ علم معانی کی تعریف کی گئی ہے کہ وہ علم جس سے لفظ عربی کے وہ احوال معلوم ہوتے ہیں جن کے سبب سے لفظ عربی مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اور لفظ عربی کے احوال تم نے جو ذکر کئے تقدیم تاخیر تعریف تنکیر تاکید وغیرہ ان میں احوال کی اضافت ہے لفظ کی طرف اور مضاف مضاف الیہ کا علم تصور ہوتا ہے لہذا مطلب یہ بنے گا کہ علم معانی ان احوال کی معرفتہ پہچان اور تصور کا نام ہے مثلاً تقدیم کی تعریف کیا ہے تاخیر،تعریف اور تنکیر کے کیا معانی ہیں صرف یہ علم معانی سے معلوم ہوگا حالانکہ علوم سارے تصدیقات کے بعد آتے ہیں نہ کہ تصورات کے بعد آتے ہیں؟

اس کا شارح نے جواب دیا صفت خبر کے درمیان اور مبتدا موصوف کے درمیان اتحاد ذاتی تغایر اعتباری ہوتا ہے کیونکہ پہلے مخاطب کو جب خبر کا علم نہیں ہوتا تو خبر لاتے ہیں۔اور زید قائم کہتے ہیں اور جب مخاطب کو زید کے قیام کا علم آ گیا تو صفت کر کے متکلم قائم زید القائم کہے گا تو التی بہا۔یہلفظ کی بظاہر صفت ہے اصل میں خبر ہے اور احوال اللفظ یہ موصوف اور مبتدا ہے تو یہ مطلب بنے گا علم معانی وہ ہے جس سے یہ قضیہ (ہذا الاحوال) مبتداء من حیث انہا یطابق بہا اللفظ مقتضی الحال یہ خبر ہے۔احوال اللفظ یہ موصوف معلوم کہا جائے گا لہذا علم معانی سے تصدیق کا فائدہ آئے گا نہ کے تصور کا۔

قولہ: وهذا واضع لزوماً۔۔۔۔۔۔۔۔

کا مطلب ہے کہ اگر متن کی عبارت کا یہ قضیہ نہ بنایا جائے پھر یقیناً یہ بات لازم آئے گی کہ علم معانی تصور کا فائدہ دیتا ہےاوراس کا فساد ظاہر ہے۔

قوله:وهذايخرج علم البيان۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض: علم الصرف نحوتو تعریف سے نکل جائیں گے لیکن علم بیان تو نہیں نکلتا کیونکہ علم بیان سے لفظ عربی کے جو احوال معلوم ہوتے ہیں ان کی وجہ سے بھی لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے؟

جواب دیا کہ اس التی یطابق والی قید سے علم بیان بھی نکل گیا وہ اس طرح کہ یہ معروف قانون ہے کہ حکم مشتق پر علت مبدا اشتقاق ہوتا ہے تو حکم یہاں یعرف ہے اور مشتق التی بہا یطابق الخ ہے لہذا معرفت کی علت مطابقت ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی وہ علم ہے کہ جس سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ لفظ ان احوال کے ساتھ مقتضی حال کے مطابق ہو علم بیان سے لفظ کے جن احوال کا علم آتا ہے تو ان کے ساتھ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے لیکن یہ بحث اس حیثیت سے نہیں ہوتی بلکہ وہاں بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ معنی واحد کو تراکیب مختلفہ سے کیسے تعبیر کیا جائے۔

وضاحت:فان قلت اذاکان احوال اللفظ ھی التاکید والذکروالحذف ونحوذلك وھی بعینھا الاعتبار المناسب الذی ھو مقتضی الحال کما یفصح عنه لفظ المفتاح حیث یقول الحالة المقتضیة للتاکید اوالذکر اوالحذف الی غیر ذلك فکیف یصحّ قوله الاحوال التی بھایطابق اللفظ مقتضی الحال ولیس مقتضی الحال الاتلك الاحوال بعینھا قلت قدتسامحوافی القول بانّ مقتضی الحال ھو التاکید اوالذکر اوالحذف ونحو ذلك بناء علی انھا ھی التی بھایتحقق مقتضی الحال والافمقتضی الحال عند التحقیق کلا م مؤکدو کلام یذکرفیھا المسند الیه اویحذف وعلی ھذا القیاس۔

ترجمہ: پھر اگر تم کہو کہ لفظ کے احوال تاکید، ذکر، حذف وغیرہ ہی ہیں اور یہی احوال بعینہ اعتبار مناسب ہے جو بعینہ مقتضی الحال ہے جیسے اس کو لفظ مفتاح بھی واضح کرتا ہے کیونکہ کہ وہ کہتا ہے کہ حالت جو تاکید ذکر یا حذف کو چاہتی ہے تو پھر کیسے اس کا یہ قول درست ہے کہ وہ احول جن کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ مقتضی حال بعینہ یہی احوال ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ انہوں نے اس قول میں تسامح کیا ہے کہ مقتضی حال وہ نفس تاکید، ذکر، حذف وغیرہ ہیں اور یہ تسامح اس بنیاد پر ہے کہ یہ تاکید ذکر وغیرہ وہ احوال ہیں کہ ان کی وجہ سے مقتضی حال ثابت ہوتا ہے ورنہ حقیقت میں مقتضی حال کلام مؤکد ہے اور ایسا کلام ہے جس میں مسندالیہ کو ذکر کیا جائے یا ایسا کلام ہے جس میں مسندالیہ یا مسند کو حذف کیا جائے اور اسی پر قیاس کرلو۔

وضاحت:فان قلت اذا کان احوال اللفظ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح اعتراض کرکے پھر جواب دے گا۔

اعتراض یہ ہوا کہ علم معانی کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ علم ہے کہ جس کیساتھ لفظ عربی کے وہ احوال معلوم کئے جاتے ہیں کہ جن احوال کے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے تو یہاں تین چیزیں ہیں ایک احوال ہیں دوسرا مطابق بالکسر ہے اور تیسرا مطابق بالفتح ہے احوال تو مطابقت کا سبب ہیں باقی مقتضی حال مطابق بالفتح ہے اور لفظ مطابق بالکسر ہے ظاہر ہے کہ سبب مقتضی حال مطابق مطابق تینوں مغائر مغائر ہوں گے لیکن مذکورہ بالا وضاحت سے تم نے سبب اور مقتضی حال کو ایک بنا دیا وہ اس طرح کہ احوال سے مراد تقدیم تاخیر تعریف تنکیر تاکید وغیرہ اور پہلے بیان کر آئے کہ تاخیر تقدیم وغیرہ یہی مقتضی حال ہیں جیسے کہ صاحب مفتاح کی عبارت سے بھی یہی ظاہر ہے جہاں اسنے کہا حالۃ جو مقتضی ہے تاکید یا ذکر یا حذف کی اس سے واضح ہے کہ مقتضی تاکید حذف ذکر وغیرہ ہیں نتیجہ یہ نکلا کہ سبب اور مقتضی ایک بن گئے لہذا ماتن کی متن کی جو عبارت ہے التی بھایطابق اللفظ مقتضی حال یہ عبارت غلط ثابت ہوجائے گی؟

قلت قد تسامحوا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اس کا **جواب** دیا کہ یہ جو پہلے تاکید حذف ذکر وغیرہ کو مقتضی کہا گیا ہے یا صاحب مفتاح نے جوانکو مقتضی کہا ہے یہ انہوں نے مجاز بولا ہے پھر سوال کہ مجاز بولنے کے لئے علاقۃ کا ہونا ضروری ہے یہاں کون سا علاقہ ہے؟ شارح

نے جواب دیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ احوال تاکید ذکر حذف تعریف تنکیر وغیرہ جو سبب ہیں مقتضی کے اور مقتضی مسبب ہے تو ذکر سبب کا اور مراد مسبب لیا ہے اور مسبب کا اطلاق سبب پر مجاز آیا ہے ورنہ اصل میں تو مقتضی اور ہے اس معنی کے لحاظ سے پھر علیحدہ ہو جائیں گے۔ والا کا مطلب ہے کہ اگر تسامح نہ ہوتو پھر جزا محذوف ہے اس صورۃ میں ماتن کی عبارت التی الخ غلط ہو جائے گی۔

فمقتضی الحال الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ مقتضی الحال اور سبب الگ الگ ثابت ہوں گئے (یا یہ کہ مقتضی حال ہے کیا چیز؟ شارح نے وضاحت کی) وہ اس طرح کہ مقتضی اصل میں کلام کلی ہے اور اگر مسند الیہ کے ذکر کو چاہتا ہے تو پھر کلام کلی ہو گی کہ کلام یذکر فیہ المسند الیہ اور حال مسند الیہ کے حذف کو چاہتا ہے تو اب کلام کلی کلام یحذف فیہ المسند الیہ ہو گی اسی طرح جو اور احوال ہیں ان میں ان کے مناسب کلام کلی ہو گی۔

عبارت :معنی مطابقته الکلام لمقتضی الحال ان الکلام الذی یورده المتکلم یکون جزئیامن جزئیات ذلك الکلام ویصدق هو علیه صدق الکلی علی الجزئی مثلایصدق علی ان زیداقائم انه کلام مؤکد وعلی زیدقائم انه کلام ذکرفیه المسند الیه وعلی قولنا الهلال والله انه کلام حذف فیه المسند الیه فظاهران تلك الاحوال هی التی بهایتحقق مطابقة هذاالکلام لما هومقتضی الحال فی التحقیق فافهم واحوال الاسناد ایضامن احوال اللفظ العربی باعتبار ان کون الجملة مؤکدة او غیر مؤکدة اعتبارراجع الیها وتخصیص اللفظ بالعربی مجرّد اصطلاح لانّ هذہ الصناعة انما وضعت لمعرفةاحوال اللفظ العربی لاغیر۔

ترجمہ:اور کلام کے مقتضی حال کے ساتھ مطابق ہونے کا معنی یہ ہے کہ بے شک وہ کلام کہ جس کو متکلم لائے وہ جزئی ہوکلام کلی کی جزئیات میں سیااور وہ کلام کلی (جو مقتضی حال ہے)اس کلام جزئی پر صادق آئے ۔جیسے کلی کا صدق جزئی ہی ہوتا ہے مثال کے طور پر(ان زیدا قائم)پرصادق آتا ہے کہ یہ کلام مؤکد ہےاور (زیدقائم)پرصادق آتا ہے ۔کہ فردو جزئی ہےاس کلام کی جس میں مسندالیہ کوذکرکیا گیا ہواور ہمارے قول (الھلال واللہ) پر یہ صادق آتا ہے کہ فردو جزئی ہےاس کلام کلی کی جس میں مسندالیہ کوحذف کیا گیا ہواور ظاہر ہے کہ یہی احوال وہ ہیں جن کی وجہ سے اس کلام کی مقتضی حال حقیقی سے مطابقت ثابت ہوتی ہے پس سمجھو۔اوراسناد کے احوال بھی لفظ ہی کے احوال میں سے ہیں ۔اس اعتبار سے کہ جملہ کا مؤکد یا غیرمؤکد ہونا یہ ایسا اعتبار ہے جو جملہ کی طرف راجع ہے (اور جملہ لفظ سے بنتا ہے)اور لفظ کوعربی کے ساتھ خاص کرنا محض اصطلاح ہے کیونکہ یہ فن (علم معانی)لفظ عربی کے احوال کو پہچانے کے لیے وضع کیا گیا ہے نہ کہ غیر کے لیے۔

وضاحت :ومعنی مطابقة الکلام ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض ہوا کہ پہلے بلاغت فی الکلام کی تعریف کی گئی کہ کلام مقتضی حال کے مطابق ہواور یہاں کہا گیا کہ مقتضی سے مراد کلام ہےتو اب بلاغت فی الکلام کہ یہ تعریف بنے گی کہ کلام کلام کے مطابق ہوحالانکہ اس کا تو کوئی مطلب ہی نہیں؟

جواب دیا کہ بلاغت فی الکلام کی تعریف میں جوکلام ہےوہ کلام جزئی ہے جو متکلم نے بولنی ہوگی اور مقتضی جوکلام ہے یہ کلام کلی ہے لہذا مطلب یہ بنے گا کہ کلام جزئی کلام کلی کے مطابق ہو۔

اب رہا یہ سوال کہ پہلے تو مطابق کا معنی اشتمال کیا تھا اب مطابقۃ کا معنی کیا ہوگا؟

جواب میں کہتا ہے کہ اس پر وہ کلام کلی سچی آتی ہے یا نہیں اگر سچی آتی ہے تو پھر یہ مطابقۃ ہوگی مقتضی حال کی ۔۔۔۔۔اب کلام جزئی پر کلام کلی کا حمل ہواس کی مثال دیتا ہے کہ مثلاً تمہارا مخاطب منکر ہےتو تم نے کلام جزئی یہ بولی کہ ان زیداً قائم لہذا یہاں کلام کلی کلام موکد ہےتو یہ کلام موکدان زیداً قائم پر سچی آتی ہے کہا جاتا ہے کہ ہذا کلام موکداسی طرح حال مسندالیہ کے ذکر کو چاہتا ہولہذا مسندالیہ کوذکر کر کے زید قائم کہا جائے گا یہاں کلام کلی کلام ذکر فیہ المسند الیہ ہے زید قائم پر اس کا

حمل درست ہے کہا جاسکتا ہے ہذا کلام ذکر فیہ المسند الیہ اسی طرح حال مسند الیہ کے حذف کو چاہتا ہوتو پھر حذف کر دیا جائے گا اور الھلال و اللہ کہا جائے گا اور ہذا کو حذف کر دیا گیا تو یہاں کلام کلی یہ ہوگی کہ کلام حذف فیہ المسند الیہ تو الھلا ل و اللہ پر سچی آ تی ہے کہہ سکتے ہیں کہ ہذا کلام حذف فیہ خبر المسند الیہ۔

قولہ:فظاھر ان تلك الاحوال۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

پہلے شارح نے احوال اور مقتضی کے درمیان سبب مسبب والا علاقہ ذکر کیا تھا کہ مقتضی تب متحقق ہوتا ہے کہ جب احوال ہوں۔ یہاں سے ذکر کرتا ہے کہ یہاں سبب مسبب والا علاقہ یوں بن سکتا ہے کہ متکلم پہلے ان زیداً قائم کہے گا اور تاکید لائے گا تب تد وکلام کلی کلام موکد اس پر سچی آتی ہے اگر متکلم ان زیداً قائم نہیں کہو گے پھر کلام موکد اس پر کیسے سچی آئے گی اسی طرح تم مسند الیہ کو ذکر کرو گے اور حذف کرو گے تو اس پر کلام ذکر یا حذف فیہ المسند الیہ سچا آئے گا۔

قولہ:فافھم۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا۔

اعتراض یہ کہ تم نے کلام کلی مطابق بالفتح اور کلام جزئی کو مطابق بالکسر بنایا تو یہ تم نے مناطقہ کی اصطلاح کی مخالفت کیوں کی ہے کیونکہ مناطقہ کلی مطابق بالکسر اور جزئی کو مطابق بالفتح بناتے ہیں کیونکہ ہمیشہ جس کا حمل ہو وہ مطابق بنانا چاہیے؟

اس کے دو جواب ہیں:

پہلا جواب تو یہ ہے کہ اصطلاحوں کا ایک ہونا کوئی ضروری نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ تم نے جو مناطقہ کی مخالفت کی ہے تو یہ لفظی مجبوری ہے کیونکہ ماتن نے جو بلاغت کلام کی تعریف کی ہے کہ مطابقة الكلام لمقتضى الحال اس میں ہم مقتضی حال کو مطابق ہی بنا سکتے ہیں مطابق نہیں بنا سکتے ورنہ معنی تو ہم بھی منطقیوں کی طرح کرتے ہیں اور کلی جزی پر حمل کرتے ہیں۔

قولہ:واحوال الاسنا د ایضاً من احوال اللفظ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو پہلے چار بحثیں آ گئیں **پہلی بحث** یعرف میں دوسری بحث احوال اللفظ میں تیسری بحث تھی کہ التی احوال کی صفت کیوں بڑھادی تو بتادیا کہ علم صرف اور علم بیان علم بدیع کو نکالنے کے لیے اور چوتھی بحث تھی کہ احوال اللفظ تو مضاف مضاف الیہ ہیں پھر یہ مطلب ہوگا کہ علم معانی تصور کا مفید ہے اور اب پانچویں بحث ہے کہ مذکورہ بالا عبارت سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا:

اعتراض یہ ہوا کہ علم معانی سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں حالانکہ علم معانی سے معانی کے احوال بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے کہ اسناد کا یہ معنی ہوتا ہے تو اسناد کے احوال ہوتے ہیں کہ تاکید ہو یا نہ ہو تو یہ اسناد کے احوال کا علم بھی علم معانی سے آتا ہے پھر یہ کیوں کہا کہ علم معانی سے لفظ کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔

جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ اسناد معنی ہے اور علم معانی سے معنی کے احوال معلوم ہوتے ہیں اور تاکید نہ ہو تو پھر جملہ کو غیر مؤکدہ کہا جاتا ہے اور جملے کا تعلق الفاظ سے ہے اس سے ثابت ہوا کے مذکورہ بالا احوال بالواسطہ لفظ کے احوال ہیں۔

قولہ:وتخصیص اللفظ بالعربی الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

چھٹی بحث یہ ہے کہ اس میں شارح نے ایک نئے اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض یہ ہوگیا کہ ماقبل میں کہا گیا کہ علم معانی کے ذریعہ سے لفظ عربی کے احوال معلوم کئے جاتے ہیں لفظ عربی کی قید لگانا درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ جو بھی لفظ خواہ عربی ہو یا عجمی بلا تخصیص سب کے احوال علم معانی سے معلوم ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ علم معانی ایک ہی علم ہے جس سے عرب وعجم فائدہ اٹھارہے ہیں لہذا ماتن کو یہ قید (کہ علم معانی سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں) یہ قید لگانے کی ضرورت نہیں تھی۔

جواب دیا کہ عربی کی قید احترازی نہیں یعنی اس سے عجمی لفظ کو نکالنا مقصود نہیں ہے بلکہ یہ اتفاقی قید ہے جو بھی لفظ ہو خواہ عربی ہو یا عجمی سب کے احوال علم معانی سے معلوم کیے جاتے ہیں پھر سوال ہوا کہ ماتن نے لفظ عربی کی تخصیص کیوں کی جواب علم معانی کی وضع لفظ عربی کے احوال کو معلوم کرنے کے لئے کی گئی ہے اس لئے لفظ کے ساتھ عربی کی قید لگ گئی تا کہ یہ بات اور شرافت لفظ عربی کی واضح ہو جائے۔

عبارت:انما عدل عن تعریف وانما عدل عن تعریف صاحب المفتاح علم المعانی بانه تتبّع خواص تراکیب الکلام فی الافادۃ ومایتصل بھا من الاستحسان وغیرہ لیحترز بالوقف علیھا عن الخطأ فی تطبیق الکلام علی مایقتضی الحال ذکرہ لوجھین الاوّل انّ التتبع لیس بعلم ولاصادق علیه فلایَصحُّ تعریف شئی من العلوم به والثانی انه فسّر التراکیب بتراکیب البلغاء حیث قال واعنی بتراکیب الکلام التراکیب الصادرۃ عمن له فصل تمییزومعرفۃ وھی تراکیب البلغاء ولاخفاء فی ان معرفۃ البلیغ من حیث ھو بلیغ متوقفه علی معرفۃ البلاغۃ وقد عرفھا فی کتابه بقوله البلاغۃ ھی بلوغ المتکلم فی تأ دیۃ المعانی حداله اختصاص بتوفیۃ خواص التراکیب حقھا وایراد انواع التشبیه ولمجاز والکنایۃ علی وجھھا فان اراد بالتراکیب فی تعریف البلاغۃ تراکیب البلغاء وھو الظاھر فقدجاء الدّور وان اراد غیر ھا فلم یبینه۔

ترجمہ:اور ماتن نے علم معانی کی اس تعریف سے عدول کیا ہے جو صاحب مفتاح کی ہے (جو یہ ہے) کہ علم معانی طلب کرنا ہے کلام کی تراکیب کی اغراض کو باعتبار فائدہ دینے کے کہ یہ ترکیبیں کیسے فائدہ دیتی ہیں اغراض کا اور جوان خواص کے ساتھ استحسان غیر استحسان لاحق ہوتے ہیں تا کہ یہ تتبع کرنے والا ان پر وقفیت کی وجہ سے بچ جائے خطاء سے کلام کو مطابق کرنے میں اس چیز کے ساتھ جس کے ذکر کو حال چاہتا ہے دو وجھوں سے اول تتبع علم نہیں ہے اور نہ ہی یہ تتبع علم پر صادق آتا ہے پس علوم میں سے کسی شئی کی تعریف لفظ تتبع سے کرنا صحیح نہیں ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے تراکیب تفسیر تراکیب بلغاء سے کی ہے ۔کیونکہ اس نے کہا ہے کہ کلام کی تراکیب سے مراد وہ تراکیب ہیں جو صادر ہوں اس شخص سے جس کو فضل وتمیر اور معرفت حاصل ہو اور یہ بلغاء کی تراکیب ہیں اور یہ بات مخفی نہیں کہ بلیغ من حیث البلیغ کی معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف ہے اور حال یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے اپنی کتاب مفتاح میں بلاغت کی تعریف اپنے اس قول سے کی ہے کہ یہ بلاغت ،متکلم کا معنی مرادی کو ادا کرنے میں ایسے درجہ تک پہنچا ہے کہ اس درجہ کو اغراض کلام کے حق کو کامل کرنے کے ساتھ اختصاص حاصل ہے اور اقسام تشبیہ انواع مجاز وکنایہ کو صحیح طریقے سے ذکر کرنا ہے اگر ترکیب سے جو بلاغت کی تعریف میں واقع ہے تراکیب بلغاء مراد لیتا ہے اور ظاہر بھی یہی ہے تو دور لازم آ گیا اور اگر بلاغت کی تعریف میں واقع لفظ تراکیب سے مراد تراکیب بلغاء کے غیر کو لیتا ہے تو اسے اس نے واضح بیان نہیں کیا ہے ہ

وضاحت:وانما عدل عن تعریف صاحب المفتاح۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض یہ ہوگیا یہ تلخیص المفتاح سکا کی کی شہرہ آفاق کتاب مفتاح العلوم کی تلخیص ہے صاحب مفتاح نے جو تعریف کی ہے صاحب تلخیص بھی وہی کرتا ہے اس نے اور تعریف کیوں کی ہے؟

شارح نے اس کا **دو وجوہ سے جواب** دیا: ماتن کے اس عدول کا جو اس نے صاحب مفتاح کی تعریف سے کیا ہے

۔جواب کی تفصیل سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ صاحب مفتاح نے علم معانی کی کیا تعریف کی ہے اس نے تعریف یہ کہ ہے کہ کلام کی جو تراکیب ہوتی ہیں ان تراکیب کے مخصوص خواص ہوتے ہیں مثلاً فلان ترکیب کا کیا خاصہ ہے ان خواص سے معانی ثانیہ (یعنی یہ معلوم کرنا کہ یہ ترکیب بولیں اس سے اہل عرب کے فصحاء اور بلغاء کی کیا مراد ہوتی ہے مثلاان زیدا قائم بولیں تو دفع انکار مطلوب ہوتا ہے زید قائم کہیں تو مطلوب ہوتا ہے صرف زید قائم کہیں تو مطلوب صرف زید کہ لئے قیام کا ثبوت ہوتا ہے کہ دفع انکار)۔

قولہ:فی الافادة۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

یہ تتبع کے متعلق ہے یعنی حصول فائدہ کے لئے خواص کو تلاش کرنا مثلا یہ خاصہ کیا فائدہ دیتا ہے فلاں خاصہ کیا فائدہ دیتا ہے۔

قولہ:وما یتصل بھا الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔

علم بدیع میں اختلاف ہے بعض کہ نزدیک یہ ایک مستقل علم ہے اور بعض کے نزدیک یہ علم معانی کے تابع ہے اور سکا کی کے نزدیک یہ علم معانی کے تابع ہے اس لئے یہ عبارت (کہ جو ان تراکیب کے ساتھ متصل ہو اس کا تتبع) سکا کی نے بڑھائی ہے تا کہ معلوم ہو جائے کہ علم بدیع علم معانی کے تابع ہے رہی یہ بات کہ وہ کون سی چیز ہے جو ان تراکیب کے ساتھ متصل ہوتی ہے وہ استحسان اور غیر استحسان ہے یعنی یہ معلوم کرنا ک ہکون سی ترکیب اچھی ہوتی ہ اور کون سی نہیں جب کوئی تعریف کرنی ہو تو کیسے کریں گے کسی کی ہجو کرنی ہو تو کیسے کریں گے۔

قولہ:لیحترز بہ۔۔۔۔۔۔۔۔۔

یہ بھی تتبع کے متعلق ہے یعنی کلام کی ترتیب کا تتبع اس لئے کیا جاتا ہے کہ کلام جو مقتضی حال کے مطابق ہوتی ہے تو اس تطبیق میں خطاء واقع ہوتی ہے اس خطاء سے بچنے کا ذریعہ تراکیب کے خواص کی واقفیت پر ہے ورنہ خطاء سے بچنا مشکل ہے۔

قولہ:الاول الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے **پہلی وجہ عدول** کی ذکر کی وہ یہ ہے کہ سکا کی نے تتبع کے ساتھ علم معانی کی تعریف کی لیکن تتبع کو علم نہیں کہا جا سکتا اس لئے کہ علم معانی کے تین معانی ماقبل میں مذکور ہو چکے مسائل ادراک ملکہ تتبع ان میں سے کسی سے نہیں یہی وجہ ہے کہ تتبع کا ان میں سے کسی پر حمل نہیں ہو سکتا لہذا تتبع کے ساتھ علم معانی کی تعریف کرنا جائز نہیں نیز تعریف یا ذاتیات کے ساتھ ہو سکتی ہے یا ان عرضیات کے ساتھ جو معرف محمول ہوں (جسے تعریف بالا زم کہا جاتا ہے) کیونکہ تتبع کی نہ ذاتی ہے نہ عرضی۔

قولہ:والثانی انہ فسر لتراکیب الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے **دوسری وجہ عدول** کی ذکر کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحب مفتاح والی تعریف کرنے سے یا تو دور یا تعریف بالمجہول لازم آئے گی (اس تعریف میں دور کیسے ہے وہ اس طرح صاحب مفتاح نے علم معانی کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا

ہے پھر صاحب مفتاح نے بذات خودی ذکر بھی کر دیا کہ تراکیب سے میری مراد تراکیب البلغاء ہے اس صورت میں علم معانی کی معرفت تراکیب البلغاء پر ہوگی بلغاء بلیغ کی جمع ہے بلیغ بلاغت سے مشتق ہے تو پھر بلیغ کی معرفت بلاغت پر موقوف ہوگی۔

قوله:من حيث بليغ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

کی قید اس لئے لگائی کہ بلیغ کی ذات کی معرفت بلاغت پر موقوف نہیں من حیث بلیغ بلیغ کی معرفت بلاغت پر موقوف ہے نتیجہ یہ نکلا کہ تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف ہے اور بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ موجود ہے۔اس کے بارے میں ہم پوچھیں گے کہ اس سے کیا مراد ہے تراکیب البلغاء یا کوئی اور اگر تراکیب البلغاء مراد ہے تو پھر تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے واسطے تراکیب البلغاء پر موقوف ہوگی اس کا نام دور ہے جو توقف الشئی علی نفسہ کہلاتا ہے اور اس کا بطلان واضح ہے۔لیکن یہ معنی ک احوال لفظ کی طرف راجع ہیں وہ اسطرح کہ جب اسناد کی تاکید لائیں گے تو پھر ہم کہ سکتے ہیں کہ الجملۃ مؤکدۃ اور تاکید بھی علم معانی کی تعریف میں آ گئی اور یہی مقصودہ باقی یہاں ایک دوسرا دور آ سکتا ہے وہ مقصود نہیں تو وہ دوری ہے خود بلاغت کی تعریف میں بھی دور ہے وہ اس طرح کہ بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا ہے تو اگر تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہو تو پھر بلاغت کی معرفت تراکیب البلغاء کی معرفت پر موقوف ہو جائے گی اور پہلے ہم بتا آئے ہیں کہ تراکیب البلغاء جو معانی کی تعریف میں ہے کہ معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف ہے تو بلاغت کہ معرفت تراکیب البلغاء کی معرف موقوف ہے بلاغت پر اور بلاغت کی معرفت تراکیب البلغاء پر موقوف ہے تو نتیجہ ہوگا کہ بلاغت کی معرفت موقوف ہے بلاغت کی معرفت پر یہ دوسرا دور بلاغت کی تعریف میں یہ ہے کہ اگر صاحب مفتاح کی مراد اس تراکیب سے جو تراکیب کا لفظ بلاغت کی تعریف میں ہے تراکیب البلغاء نہ ہو بلکہ کوئی اور مقصور ہو تو پھر صاحب مفتاح نے تو وہ نہیں ذکر کیا کہ کیا مراد ہے تو پھر بلاغت کی تعریف میں تراکیب مجہول ہو جائے گا اور اس تراکیب پر علم معانی کی تعریف والے تراکیب البلغاء کی معرفت موقوف تھی تو پھر وہ تراکیب البلغاء جو علم معانی کی تعریف میں ہے۔وہ بھی مجہول ہو جائے گا پھر علم معانی کی تعریف مجہول ہوگی تو تعریف بالمجہول لازم آئی جو کہ منع ہوتی ہے باقی خود بلاغت کی تعریف بھی تعریف بالمجہول ہو جائے گی باقی اب ذرا یہ سمجھنا ہے کہ صاحب مفتاح نے بلاغت کی کیا تعریف کی؟ تو انہوں نے یہ تعریف کی کہ حکم معنی کے اداء کرنے میں ایسی حد کو پہنچ جاتا ہے کہ اس حد کی خصوصیت ہو پھر بتایا کہ خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ کلام کی تراکیب کے جو خواص ہوتے ہیں ان کو پورا ان کا پورا پورا حق دینا (یہ علم بلاغت کی تعریف میں معانی کا ذکر آ گیا کیونکہ بلاغت معانی بیان دونوں شامل ہے کیونکہ علم معانی میں یہ ہوتا ہے کہ خواص کو پورا حق دیا جاتا ہے اور ان کی پوری رعایت کی جاتی ہے) اور دوسری خصوصیت حد کی یہ ہے کہ تشبیہ کے جو انواع ہوتے ہیں مثلاً مجاز ،کنایہ ان سب کو اپنی اپنی وجہ پر ذکر کرنا یعنی جیسے ان کو ذکر کرنا چاہیے تھا اسطرح ذکر کرنا (یہ بات بیان میں ہوتی ہے لہذا علم بلاغت کی تعریف میں بیان کا ذکر آ گیا) پھر یہاں صاحب مفتاح نے بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا ہے۔

عبارت:واجیب عن الاول بانه اراد بالتتبع المعرفة کماصرّح به فی کتابه اطلاقا للملزوم علی اللازم تنبیها علی انه معرفة حاصلة من تتبع تراکیب البلغاء حتی ان معرفة العرب ذلك بحسب السلیقة لایسمی علم المعانی وتعریفات الدباء مشحونة بالمجاز وعن الثانی بعد تسلیم دلالة کلام السکاکی علی انه فسرالتراکیب بتراکیب البلغاء بان المرادبها تراکیب البلغاء الموصوفین بالبلاغة ومعرفتهم لایتوقف علی معرفة البلاغة بالمعنی المذکور اذیجوز ان یعرف بحسب عرف الناس ان امرأ القیسِ مثلابلیغ فیتتبع خواص تراکیبه من غیر ان یتصورالمعنی المذکورللبلاغة کما یمکن لکل احدٍمن العوام ان یعرف فقهاء البلد فیتتبع اقوالهم من غیر ان یعرف ان الفقه علم بالاحکام الشرعیه الفرعیة مکتسب من ادلتها التفصیلیه۔

ترجمہ:اور پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ علامہ سکا کی کی تتبع سے مراد معرفت ہے جیسے کہ اس نے اس کی اپنی کتاب میں تصریح کی ہے یہ لازم وملزوم کے اطلاق کے باب سے ہے تنبیہ کرتے ہوئے اس بات پر کہ علم معانی ایسی معرفت ہے جو بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے حاصل ہوتی ہے حتی کہ عربوں کو جو خواص تراکیب کی معرفت فطرت اصلیہ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اسے علم معانی سے موسوم نہیں کیا جاتا ہے اوراصحاب ادب کی تعریفیں مجاز سے بھری ہوئی ہیں۔

اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ کلام سکا کی کی دلالت اس پر ہے کہ اس نے تراکیب کی تفسیر تراکیب بلغاء سے کی ہے تو اس کی تراکیب سے مراد ان بلغاء کی تراکیب ہیں جو بلاغت کیساتھ موصوف ہیں کیونکہ ان بلغاء کی معرفت بلاغت بالمعنی مذکور کی معرفت پر موقوف نہیں کیونکہ یہ جائز ہے کہ باعتبار عرف عوام کے طالب علم معانی پہچان لے کہ امروالقیس بلیغ ہیاور پھر اس کی تراکیب کے خواص کو طلب کرے بغیر بلاغت اصطلاحی کے معانی کو پہچانے جیسے کہ جائز ہے ممکن ہے عوام میں سے ہر ایک کے لیے کہ وہ اپنے شہر کے فقہاء کو پہچان کر ان کے اقوال کا اتباع کرے بغیر اس کے کہ اس عامی کو یہ معرفت ہو کہ فقہ اصطلاح میں احکام شرعیہ فرعیہ کے ایسے علم کو کہتے ہیں جو اپنے دلائل تفصیلیہ سے حاصل ہو اور یہ ظاہر ہے۔

وضاحت:واجیب عن الاول۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو پہلے شارح نے صاحب مفتاح کی تعریف پر دو وجوہ سے اعتراض کیا تو کسی نے ان کا جواب دیا تھا یہاں شارح وہ جواب نقل کرتا ہے وہ جواب یہ ہے کہ تتبع سے صاحب مفتاح کی مراد معرفت ہے اس کا اپنا معنی مراد نہیں اس لیے شارح تتبع کی علت مصحح ہے اور علت باعثہ بھی ذکر کرتے ہو کہتا ہے کہ تتبع کا ذکر کرنا درست ہے کیونکہ تتبع کو معرفت لازم ہے تو مجازاذکر ہے ملزوم کا مراد لازم ہے اور یہی توجیہ درست ہے اسے اگر چہ خود تتبع کا بولنا معنی تو ٹھیک نہیں ہوا لیکن جو تتبع سے مراد ہے یعنی معرفت اس کی وضاحت درست ہوئی ہے اور۔۔۔۔۔

قولہ:تنبیها الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

(یہ اطلاق کا مفعول لہ ہے) سے علت باعثہ ذکر کی کہ چلو درست تو تھا لیکن تتبع کا لفظ بولا کیوں معرفت یا علم کا لفظ

سرے سے کہتا اس کا جواب دیا کہ لفظ عربی کے احوال کی معرفت دو قسم کی ہوتی ہے ایک وہ معرفت کہ سلیق طبع سے جو لفظ عربی کے احوال کی معرفت سے آتی ہے جیسے کے خالص عرب ہوتے ہیں اور دوسری وہ جو بلغاء کی تتبع سے جو ہر معرفت احوال لفظ عربی کی معرفت آتی ہے تو صاحب مفتاح نے اس پر تنبیہ کرنی تھی کہ جو معرفت احوال لفظ عربی کی سلیق طبع سے آتی ہے اسے علم معانی نہیں کہتے علم معانی لفظ عربی کے احوال کی اس معرفت کو کہتے ہیں جو بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے آتی ہے پھر اعتراض ہوا کہ یہ تو مجاز ہے صاحب مفتاح نے تعریف میں مجاز کا استعمال کیا ہے حالانکہ تعریفوں میں مجاز کا استعمال منع ہوتا ہے۔شارح نے۔۔۔۔

تعریفات الادباء۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے اس کا جواب دیا کہ یہ قاعدہ مناطقہ کا ہے باقی ادیب اس کی پرواہ نہیں کرتے کیونکہ ادیبوں کی تعریفیں تو مجازات سے بھری پڑی ہیں۔

قولہ:وعن الثانی۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو یہاں سے دوسری وجہ سے **اعتراض کا جواب دیتا** ہے وہ یہ ہے کہ یہاں سے اعتراض کی دو باتوں پر مدار تھا ایک تو اس پر کہ صاحب مفتاح نے خود تراکیب الکلام کی تفسیر کی کہ میری مراد تراکیب سے تراکیب البلغاء ہیں اور دوسری بات کہ تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت پر موقوف ہے اور بلاغت کا پھر صاحب مفتاح نے جو معنی کیا اس میں پھر تراکیب کا لفظ آیا تو بلاغت کی تعریف کی وجہ سے دور یا تعریف بالمجہول لازم آ گئی۔

پھر دوسری وجہ سے جو اعتراض ہے اس کے دو جواب دیتا ہے:

پہلا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم بھی نہیں کرتے کہ صاحب تراکیب کی تفسیر تراکیب البلغاء کے ساتھ کی ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے تو صرف اتنا کہا کہ تراکیب سے میری مراد وہ تراکیب ہیں کہ جو اس شخص سے صادر ہوں جسے زیادہ تمیز اور معرفت ہو باقی بعد میں جو کہا کہ وہی تراکیب البلغاء یہ جملہ مستانفہ ہے اور صاحب مفتاح نے صرف تعین کر دیا کہ وہ پھر کون سی تراکیب ہوں گی تو بتایا کہ وہ بلغاء کی تراکیب ہیں باقی یہ مطلب نہیں کہ بلغاء کی تراکیب ہی ہیں۔محققین نے فرمایا کہ یاد رکھو کہ جہاں بعد تسلیم کا لفظ بولے تو فوراً سمجھنا چاہیے کہ یہاں دو جواب ہیں۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ صاحب مفتاح نے تراکیب الکلام کی تفسیر تراکیب البلغاء کے ساتھ کی ہے لیکن پھر تم نے جو کہا کہ تراکیب البلغاء کی معرفت صرف بلاغت کے معنی جو صاحب مفتاح نے ذکر کیا اس پر موقوف ہے ٹھیک نہیں ہے۔تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے اس معنی کے بغیر بھی آ سکتی ہے (باقی عبارت میں شارح نے اور طرح کی تقریر کی بلیغ کی معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف نہیں بلکہ اور دو چیزوں سے بھی بلیغ کی معرفت آ سکتی ہے مطلب ایک ہی ہے اس کی مثال دی کہ کبھی تو عرف عام سے تراکیب البلغاء کی معرفت آتی ہے مثلاً ایک انسان نے لوگوں سے سنا کہ امراء القیس

بلیغ ہے تو پھر وہ انسان امراء القیس کی کلام کی تراکیب کے خواص کا تتبع کرتا رہا کہ یہاں اس طرح کلام کرتا ہے۔وہاں اس طرح کلام کی اس طرح کلام کیا ہے تو پھر اس انسان کو تراکیب البلغاء کی معرفت تو آ جائے گی خواہ وہ آدمی بلاغت کا یہ معنی مذکور جانتا نہیں اور اس سے بڑھ کر شارح نے یہ مثال دی ہے جیسے ایک ان پڑھ آدمی علماء کی مجلس میں بیٹھا رہتا ہے تو علماء کے فقروں کو سن سن کر اس کو فقہاء کی تراکیب کا علم تو آ جائے گا کہ فلاں مسئلے میں فلاں امام کا یہ مذہب ہے فلاں کا یہ مذہب ہے حالانکہ اس آدمی کو فقہ کی تعریف کی معرفت تک نہیں ہے کہ فقہ ایک علم ہے احکام شرعیہ فرعیہ کا جو ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوتا ہے۔

عبارت:واقوال لایفهم من قوله بتوفیة خواص التراکیب حقها الاان یکون ذلك المتکلم بحیث یورد کل ترکیب له فی المورد الذی یلیق به والمقام الذی یناسبه بان یستعمل مثلاان زیداقائم اذاکان المخاطب شاکااومنکرااووالله انه لقائم فیما اذاکان مصرّا وزیداضربت فیما اذاکان المخاطب حاکماحکمامشوبابصواب وخطألان خاصیة ان زید قائم ان یکون لنفی شك اوانکار وخاصیة زیداضربت ان یکون لحصروتخصیص الی غیر ذلك فتوفیتها حقها ان یوردالتراکیب فی مورده وفیما هو له۔

ترجمہ:اور میں کہتا ہوں کہ نہیں مفہوم ہوتا ہے اس کے اس قول سے کہ بلاغت ادائیگی معنی میں ایسی حد کو پہنچنا ہے کہ اسے اختصاص حاصل ہو تراکیب کی اغراض کے حق کو کامل کرنے کا مگر یہ کہ یہ متکلم ادائیگی معنی میں ایسی حد کو پہنچے کہ اپنی ہر ترکیب کو اس کے لائق جگہ اور مناسب مقام میں لائے بایں صورت کہ اپنی کلام مؤکد (ان زیداقائم) کو اس صورت میں استعمال کرے جبکہ متکلم کا مخاطب شاکی یا منکر ہو اور (والله انه لقائم) کو اس صورت میں استعمال کرے جبکہ اکا مخاطت اپنے انکار پر حصر ہو اور (زیداضربت) کو ایسے مقام میں استعمال کرے جہاں اس کا مخاطب ایسا حکم کررہا ہو جو حق وباطل کے ساتھ خلط ملط ہو۔کیونکہ (ان زیداقائم) کی خاصیت نفی شک اور رد انکار ہے اور زید اضربت کی خاصیت حصر وتخصیص پیدا کرنا ہے وغیرہ ذلک۔پس تراکیب کے خواص کے حق کو کامل کرتا ہی ہے کہ متکلم اپنی ترکیب کو اپنے مورد اور اس مقام میں لائے جس کے لیے یہ ترکیب ہے۔

وضاحت:واقول لایفهم من قوله۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

یہاں سے شارح کی غرض یہ ہے کہ شارح ماتن پر بھی رد کرتا ہے اور جواب دینے والوں کا بھی رد کریگا کہ ماتن نے یہ کہا کہ علم معانی کی تعریف میں جو تراکیب ہیں اس سے مراد تراکیب البلغاء ہیں پھر کہا کہ اس کی معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف ہے تو بلاغت کی تعریف میں جو تراکیب کا لفظ ہے اس سے اگر تراکیب البلغاء مراد ہوں تو پھر دور لازم آئے گا اور اگر کوئی اور مراد ہو تو پھر تعریف بالمجہول لازم آئے گی مطلب یہ ہے کہ ماتن نے یہ تو تسلیم کرلیا کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہے اور بلاغت کی تعریف میں تراکیب البلغاء لے سکتے ہیں کیونکہ دونوں احتمال جو ذکر کئے گئے کہ تراکیب البلغاء مراد ہوگا یا کوئی اور تو اسے بھی شارح رد کرے گا اور اجیب والوں پر اس طرح رد کرے گا کہ اجیب والوں نے یہ تو خود تسلیم کیا کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے مراد تراکیب البلغاء مراد ہے پھر کہا کہ تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے اس معنی پر موقوف نہیں بلکہ اس کے بغیر عرتف عام سے بھی تراکیب البلغاء کی معرفت آسکتی ہے۔کیونکہ اگر اتراکیب کی معرفت اس معنی پر موقوف ہو تو پھر یا دور یا تعریف بالمجہول لازم آجائے گی تو اس شارح پر درکرے گا تو رد اس طرح کرے گا کہ ہم شق تو یہ اختیار کرتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف مییں جو تراکیب ہیں اس سے مراد تراکیب البلغاء ہیں اور اس کی معرفت بلاغت کے اس معنی پر موقوف ہے جو بلاغت کا معنی صاحب مفتاح نے کیا۔

پھر اعتراض کرو گے کہ بلاغت کی تعریف میں اگر تراکیب سے تراکیب البلغاء نہ ہو کوئی اور مراد ہو تو پھر چونکہ وہ تو صاحب مفتاح نے بیان نہیں کیا لہذا تعریف بالمجہول لازم آجائیگی۔

تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا معنی تراکیب البلغاء نہیں بلکہ کوئی اور ہے اور اسے صاحب مفتاح نے بیان کیا ہے لہذا تعریف بالمجہول لازم نہیں آئی تو رد سے پہلے کچھ تمہید ہے اور وہ یہ ہے کہ متکلم بلیغ جو معانی ادا کرتا ہے تو وہ معانی متکلم کے اپنے ہوتے ہیں اس طرح ان معانی کو جن تراکیب الفاظ سے تعبیر کرتا ہے وہ الفاظ بھی متکلم کے اپنے ہوتے ہیں تو متکلم بلیغ تب ہوگا کہ معانی بھی اس کے اپنے ہوں اور الفاظ بھی اپنے ہوں کیونکہ اگر معانی کسی اور کے الفاظ متکلم کے اپنے ہوں یا الفاظ اور کسی کے ہوں اور معانی متکلم کے اپنے ہوں یا دونوں اور کے ہوں تو پھر متکلم بلیغ نہیں ہوگا بلکہ جس کے معانی اور الفاظ ہیں وہ بلیغ ہوگا اور متکلم صرف ناقل ہوگا تو ناقل کوئی بلیغ نہیں ہوتا ورنہ پھر جو آدمی قرآن پڑھتا ہو اس کو بلیغ کہنا ہوگا اور دوسری تمہید میں یہ ہے کہ پہلے تو ہم نے بتایا تھا کہ صاحب مفتاح نے جو علم معانی کی تعریف میں خواص تراکیب کہا ہے تو خواص سے مراد معانی ثانی ہیں یعنی غرض مصوغ لہ الکلام ہیں تو اب شارح اشارہ کرے گا کہ خواص معنی معانی ثانیہ نہیں بلکہ خواص کا معنی بزرگی اور فضیلت ہے، اور بلاغت کی تعریف میں جو صاحب مفتاح نے کہا بلوغ المتكلم فی تادية المعانی حدا اختصاص فمعنی بتوفیه خواص التراکیب حقها تو متکلم جس معنی کو ادا کریگا وہ معنی متکلم کا اپنا ہوگا اسی طرح جس ترکیب سے تعبیر کرے گا وہ ترکیب بھی متکلم کی اپنی ہوگی یہ نہیں کہ معانی اپنے ہوں اور تراکیب بلغاء کے ہوں کیونکہ اگر تراکیب البلغاء کے ہیں تو پھر بلیغ وہ ہوں گے جن کی تراکیب ہوں یہ متکلم تو بلیغ نہیں ہوگا تو اب جواب آ گیا کہ ہم کہتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہیں۔ اور تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے اس معنی پر موقوف ہے۔

اب تم اعتراض کرو گے کہ اگر بلاغت کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء نہ ہوں کوئی اور مراد ہوں تو پھر اسے صاحب مفتاح نے بیان نہیں کیا پھر یہ تعریف بالمجہول ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ صاحب مفتاح نے بیان کیا ہے کہ تراکیب سے مراد تراکیب المتکلم ہیں اور قرینہ خود آگے ذکر کرے گا کہ تادیۃ کا لفظ قرینہ ہے اسی طرح ایراد کا لفظ بھی قرینہ ہے پھر نہ تو دور اور نہ تعریف بالمجہول لازم آئی تقریر تو ساری عبارت کی یہ ہے باقی کچھ باتیں عبارت میں ہیں وہ ملاحظہ ہوں شارح نے کہا کہ صاحب مفتاح نے جو عبارت کہی ہے کہ بتوفیۃ خواص التراکیب حقھا، صرف عبارت اس لئے نقل کی کہ بات تراکیب میں ہے تو پھر جس عبارت میں تراکیب کا لفظ ہے اس سے نقل کرنا ضروری تھا اس عبارت کا یہ معنی ہے کہ یہ متکلم اس حیثیت پر ہو کہ ہر ترکیب کو اپنی جگہ پر وارد کرے جو مقام اس ترکیب کے مناسب ہو۔

قوله:بان یستعمل مثلا۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بتایا کہ متکلم خواص تراکیب کا انکا پورا حق کیسے دے گا اور ہر ترکیب کو اپنے مناسب مقام پر کیسے وادر

کرے گا تو بتایا کہ اس طرح کے مثلا جب مخاطب منکر ہوگا یا مخاطب کوشک ہوتو پھر متکلم ان زید ا قائم کہے گا اور اگر مخاطب انکار پر مصر ہوگا تو پھر و اللہ ان زید ا قائم کہے گا اور اگر مخاطب حکم کے لحاظ سے مخلوط ہو مثلاً مخاطب کا خیال تھا کہ متکلم نے زید اور عمر دونوں کو مارا ہے تو زید کے بارے میں تو مخاطب کا خیال صواب تھا اور عمر کے بارے خطاء میں تھا تو پھر متکلم کہے گا کہ ان زیداً ضربت۔

قولہ:ان خاصیة ان زیداً قائم الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اس بات پر دلیل دی کہ مثلاً مخاطب منکر یا شک کرنے والا ہوتو پھر ان زیداً قائم کہے گا اسی طرح جب اصرار کرے گا انکار پر تو پھر و اللہ ان زیداً کہے گا اس لیے کہ ان زیداً قائم کی خاصیۃ بھی یہ ہے کہ یہ دفع شک اور دفع انکار کے لئے ہوتا ہے۔تو پھر مخاطب منکر یا شک کرنے والے کو ان زیداً قائم ہی کہتا ہے۔اسی طرح زیداً ضربت کی خاصیت ہی یہ ہے کہ حصر کے لئے ہوتا ہے پھر جب مخاطب کا حکم مختلف ہوگا تو پھر یہی کہیں گے۔

قولہ:لان خاصیة ان زیداً قائم ان یکون لنفی الشك الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

اس عبارت سے شارح نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ یہاں خواص کا معنی معانی ثانیہ نہیں بلکہ بزرگی اور فضیلت ہے کیونکہ شارح نے کہا کہ ان زیدا قائم کی خاصیت یہ ہے کہ یہ نفی شک کے لئے ہوتا ہے تو جب یہ کہا کہ نفی شک کے لئے ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہو کہ خاصیت ہوگی اور نفی شک اور ہوگی کیونکہ اگر یہ مطلب ہوتا کہ خاصیت خود نفی شک ہے تو پھر عبارت یوں نہ بولتا کہ ان یکون النفی الشك بلکہ یہ کہتا کہ خاصیة ان زیداً قائم انه نفی الشك تو اب ٹھیک ہوتا کیونکہ نفی الشک غرض مصوغ لہ الکلام ہے تو بتایا گیا کہ خاصیت کا معنی یہاں بزرگی اور فضیلت ہے مطلب یہ ہوگا کہ ان زیداً قائم کی بزرگی اور فضیلت یہ ہے کہ یہ نفی شک اور نفی انکار کے لئے ہوتا ہے اسی طرح زیداً ضربت اور و اللہ ان زیداً لقائم بھی۔

قولہ:فتوفیتها حقها۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بتایا کہ خواص کو انکار پورا حق دینے کا مطلب یہ ہے کہ تراکیب کو اپنی جگہ پر وارد کیا جائے جو جگہ ان تراکیب کے مناسب ہو۔

عبارت:وھذا بعينه معنى تطبيق الكلام لمقتضى الحال فمعنى توفية خواص التراكيب البلاغة تراكيب ذلك التكلم كما يفصح عن ذلك قوله في تأدية المعاني وكذاقوله وايرادانواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها اذلامعنى له الاان يكون ذلك المتكلم بحيث يورد كل تشبيهٍ ومجازٍو كنايةٍ كماينبغي وعلى ماهوحقه وليس المعنى على انه يوردتشبيهات البلغاءِ ومجاز اتهم على وجهها وهذافي غاية الحسن ونهاية اللطافة ونهاية اللطافة۔

ترجمہ:اور یہ (یعنی ہر ترکیب کو اپنے مقام میں لانا) بعینہ کلام کو مقتضی حال کے مطابق لانے کا معنی ہے پس توفیۃ خواص باالتراکیب حقھا کا یہی معنی ہے کہ متکلم ہر ترکیب کلام کو مقتضی حال کے مطابق لائے پس بلاغت کی تعریف میں واقع تراکیب سے مرادخوداسی متکلم کی تراکیب ہیں جیسا کہ اس کواس کا قول تادیۃ المعنی الخ واضع کرتا ہے اورایسے اس کا قول وایرادانواع التشبیہ الخ بھی اسی معنی کو واضح کرتا ہے کیونکہ اس قول کا اور کوئی معنی نہیں مگر یہی کہ خود متکلم اپنے ہر تشبیہ ومجاز اور کنایہ کو جیسے کہ مناسب اور جیسا کہ اس کا حق ہے اس طور پر لائے اوراس کا یہ مطلب نہیں کہ متکلم بلغاء کی تشبیہات ،مجازات اور کنایات کو صحیح طور پر لائے اور یہ معنی انتہائی حسن ولطافت میں ہے۔کیونکہ اس میں نہ درد ہے نہ ہی ابہام ہے۔

وضاحت:وھذا بعينه معنى تطبيق الكلام------------

سے شارح نے ماتن پر طعن کرتے ہوئے اعتراض کیا کہ توفیہ خواص لتراکیب حقھا کا ہم نے جو معنی بیان کیا تو ماتن کی تعریف مطابقۃ الکلام لمقتضی الحال اوراس کا ایک مطلب ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ ماتن کی تعریف بھی غلط ہوگی۔

قولہ:فمعني توفيه------ خواص الترکیب سے شارح نے بتایا کہ صاحب مفتاح نے جو بلاغت کی تعریف کی اور ماتن نے جو بلاغت کی تعریف کی ان کا ایک مطلب کس طرح ہے تو وہ اسی طرح کے خواسص تراکیب کو انکار پوراحق دینے کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ کلام ایسا وارد کیا جائے کہ مقتضی حال کے مطابق ہو۔

قولہ:فاالمراد باالتراکیب------------

سے اصل جو جواب مقصود تھا وہ ذکر کیا کہ ہم کہیں گے کہ معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہے اورتراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے اس معنی پر موقوف ہے اورتراکیب جو بلاغت کی تعریف میں ہے اس سے تراکیب البلغا نہیں کوئی اور مراد ہے اب تم کہو گے کہ تعریف باالمجہول ہے تو بتایا کہ تعریف باالمجہول نہیں خود صاحب مفتاح نے ذکر کیا ہے کہ تراکیب سے مرادتراکیب المتکلم ہیں کیونکہ ایک تو صاحب مفتاح نے تعدیۃ المعانی کہا یعنی متکلم معانی کو جواداء کرتا ہے تو اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جب اداء متکلم کرے گا تو معانی بھی متکلم کے ہوں گے اوراسی طرح بعد میں کہا کہ تشبیہ کے انواع مجاز اور کنایہ کو جو متکلم اپنے طریقے سے وارد کرے گا تو وہ انواع تشبیہ مجاز اور کنایہ متکلم کے اپنے ہوں گے یہ مطلب نہیں کہ انواع تشبیہ مجاز اور کنایہ بلغاء کے ہوں اور متکلم ان کو وارد اپنے طریقے پر کرے۔

قولہ:وھذا في غاية الحسن ونيها ية اللطافة--------------

سے شارح نے کہا کہ ہم نے جو تراکیب کا معنی تراکیب المتکلم اور ایراد تادیۃ کا قرینہ پیش کیا یہ صاحب مفتاح نے بہت اچھی عبارت بولی ہے اور بہت لطیف عبارت ہے پھر صاحب مفتاح پر اعتراض کیسے کرتا ہے تو ماتن نے صاحب مفتاح کی عبارت کا مطلب نہیں سمجھا۔

عبارت :والعجب من المصنف وغیرہ کیف خفی علیھم ھذاالمعنی مع وضوحہ وکیف ظنوابالسکاکی انہ اخذفی تعریف بلاغۃ المتکلم تراکیب البلغاءِ فعرف الشئی بنفسہ ومفاسد قلۃ التأمل ممایضیق عن الاحاطۃ بھانطاق البیان ثم الاوضح فی تعریف علم المعانی انہ علم یعرف نہ کیفیۃ تطبیق الکلام العربی لمقتضی حال۔

ترجمہ: اور ماتن اوراس کے علاوہ مجیب پر تعجب ہے کہ کیسے ان پر یہ معنی مخفی ہوا باوجود کہ یہ واضح ہے اور کیسے انہوں نے علامہ سکاکی امام الفن کے ساتھ یہ گمان کرلیا کہ اس نے بلاغت متکلم کی تعریف میں تراکیب سے مراد تراکیب بلغاء کومرادلیا ہے اور پھر تعریف الشئی بنفسہ کردی اور کم غوروتامل کے مقاصد اتنے ہیں کہ ان کے احاطہ کرنے سے بیان تنگ ہوجاتا ہے اور واضح ترین علم معانی کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا علم ہے جس کے ساتھ کلام عربی مقتضی الحال کے ساتھ مطابق ہونے کی کیفیت کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

وضاحت والعجب من المصنف۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے ماتن اور جواب والوں پر صراحۃ رد کردیا ہے اور ماتن اور جواب والے نے سمجھا کہ صاحب مفتاح بلاغت فی المتکلم کی تعریف میں تراکیب البلغاء لے آیا حالانکہ یہ واضح بات ہے کہ تراکیب سے تراکیب المتکلم مراد ہیں نہ کہ تراکیب البلغاء یہ بڑی عجیب بات ہے کہ ماتن اور جواب دینے والوں کو یہ سمجھ نہ آتا تو پھر انہوں نے صاحب مفتاح پر اعتراض کردیا کہ جب بلاغت کی تعریف میں تراکیب البلغاء لے آیا تو بلاغت کی معرفت تراکیب البلغاء کی معرفت پر موقوف ہوجائے گی تو پھر تعریف الشئی بنفسہ لازم آجائے گی حالانکہ یہ واضح ہے کہ اس کی مراد تراکیب المتکلم ہے یہ ایک الگ بات ہے کہ ان حضرات کو معلوم نہ ہوسکتا۔

قولہ:ومفاسد قلۃ التامل۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے علامہ نے قاعدہ کلیہ ذکر کیا کہ قلت تامل کے مفاسد بیان کے احاطہ سے باہر ہوتے ہیں تو اس کا محققین نے مطلب یہ بتایا کہ جب کوشخص ایک غلطی کرتا ہے تو پھر سوغلطیاں اس کو اور بھی اس غلطی کو صحیح ثابت کرنے کے لیے کرنی پڑتی ہیں اس لئے پھر کیسا اچھا ہوتا کہ ابتداء میں اس پہلی غلطی کو ہی تسلیم کرلیتا کہ مجھ سے یہ لغزش ہوگئی لیکن ابتداء بعض اوقات انسان اسی غلطی پر بضد رہتا ہے۔

قولہ:ثم الاوضع فی تعریف علم المعانی۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو علم معانی کی ایک تعریف ماتن نے کی اس پر بھی اعتراض ہوا تھا کہ احوال اللفظ ،مضاف مضاف الیہ ان کا علم تصور ہے تو مطلب ہوگا کہ علم معانی تصور کا مفید ہے پھر شارح کوالتی کا قضیہ بنانا پڑا اور ایک تعریف صاحب مفتاح نے کی تو اس پر بھی اعتراض اس لئے علامہ کہتا ہے کہ پھر علم معانی کی کوئی ایسی تعریف کرنی چاہیے کہ جس پر کوئی اعتراض نہ ہو تو کہتا ہے کہ یہ تعریف

کرنی چاہیے کہ علم معانی ایک علم ہے کہ جس سے کلام کی تطبیق لمقتضی حال کی کیفیت معلوم کی جاتی ہے تو اب ماتن کی تعریف پر جواعتراض تھا وہ یہاں نہیں ہوگا کیونکہ یہ ٹھیک ہے کہ کیفیت بھی مضاف تو ہے لیکن کیفیت کا مطلب معلوم کئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ ہم کو یہ معلوم ہوجائے کہ کلام کی کس طرح ترکیب کی جائے تا کہ پھر کلام مقتضی حال کے مطابق ہوجائے تو اس کا علم تو تصدیق سے ہوگا باقی صاحب مفتاح کی تعریف پر جواعتراضات ہیں وہ بھی نہیں ہوں گے۔ کیونکہ صاحب مفتاح نے تو تعریف میں تتبع کا اور تراکیب کا لفظ بولا تھا جس کی وجہ سے پھر اعتراض ہو گئے اور اس نے نہ تو تتبع اور نہ ہی تراکیب کا لفظ بولا لہذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

عبارت:ینحصر المقصود من علم المعانی فی ثمانیة ابواب انحصارالکل فی اجزائه لاالکلی فی جزئیاته والالصدق علم المعانی علی کل باب وظاهر هذاالکلام یشعر بانّ العلم عبارة عن نفس القواعد علی مامر وتعریف العلم وبیان الانحصار والتنبیه الاتی خارجة عن المقصود الاوّل احوال الاسناد الخبری الثانی احوال المسند الیه الثالث احوال المسند الرابع احوال متعلقات الفعل الخامس القصر السادس الانشاء السابع الفصل والوصل الثامن الایجازوالاطناب والمساواۃ۔

ترجمہ:اورعلم معانی کامقصود آٹھ ابواب میں منحصر ہے یہ حصر کل کا اپنے اجزاء میں ہے نہ کہ کلی کا اپنی جزئیات میں حصر ہے اوراگر یہ نہ ہوتو پھرعلم معانی کا صدق ہر ہر باب پر ہوگا (اور یہ باطل ہے)اورظاہراس کلام کامشعر ہے کہ علم سے مراداصول قواعد ہے جیسے کہ گزرااورعلم کی تعریف اوروجہ حصر کا بیان اورآنے والی تنبیہ مقصود سے خارج ہے پہلا باب اسنادخبری کےاحوال کا ہےاوردوسراباب مسندالیہ کےاحوال کا ہےاورتیسرا مسند کےاحوال کا ہے چوتھاباب متعلقات فعل کےاحوال کا ہے پانچواں باب قصر،چھٹاانشاء،ساتواں فصل ووصل،آٹھواں باب ایجاز،اطناب اورمساوات کا ہے۔

وضاحت:وینهد فی ثمانیةابواب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

پہلے متن میں علم معانی کا ذکرتھا تو پھر ینحصر کی ضمیر بھی اسی علم معانی کی طرف راجع ہوگی تو یہ معنی ہوگا کہ علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر ہےاعتراض تھاتو شارح قوله:المقصود من علم المعانی کا ذکرکرکےاس کا جواب دےگا۔

اعتراض ہوگیا کہ تم نے کہا کہ علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر ہےتو آٹھ تو آگے چل کرشروع ہوں گےتو پھراس سے جوعلم معانی کی تعریف ہےاورآٹھ ابواب کی جووجہ حصر بیان کی ہےاور جواگلے صفحہ پرتنبیہ ذکر کی ہےجس میں صدق کذب کا معنی کیا ہے یہ سارے معانی سے خارج ہوجائیں گے حالانکہ یہ بھی علم معانی میں داخل ہیں تو پھرعلم معانی کاان آٹھ بابوں میں حصر نہ رہا

تو شارح نے جواب دیا کہ یہاں صنعت استخدام ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے دومعنی ہوں جب خودلفظ ذکرکیا جائےتو ایک معنی مرادلیا جائے اور جب اس کی طرف ضمیرلوٹائی جائےتو پھراورمعنی مرادلیا جائے (دوسری صورة صفت استخدام کی یہ ہوتی ہے کہ ایک لفظ کے دومعنی ہوں جب ایک دفع ضمیرلوٹائی تو اورمعنی لیاجب دوسری دفعہ اس کی طرف ضمیرلوٹائی تو اورمعنی لیا) تو علم معانی کے بھی دومعنی ہیں ایک تو وہ جو پہلے تعریف کردی مطلق ہے مقصود غیرمقصودسب کوشامل ہےاوردوسرامعنی علم معانی کا یہ ہے جوعلم معانی سے مقصود ہواس کو بھی علم معانی کہتے ہیں تو ینحصر کی ضمیرمقصود کی طرف راجع ہوگی تو مقصود کا آٹھ بابوں میں انحصارہوگا تواب اگرعلم معانی کی تعریف اورآٹھ ابواب کی وجہ حصراورتنبیہ ان آٹھ ابواب میں داخل نہ ہوتو کوئی حرج نہیں باقی ۔

قوله:انحصار الکل فی جزئہ لاالکلی فی جزئیاتہ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض یہ ہوگیا کہ تم کہا کہ علم معانی سے مقصود آٹھ بابوں میں منحصر ہےتو پھرقاعدہ ہوتا ہے پھر یہ اٹھ مقصود کے اجزاء

ہوں گے قاعدہ ہوتا ہے کہ جو مقصود کے اجزاء ہوں وہ بھی مقصود ہوتے ہیں تو پھر ایک ایک کو علم معانی کہنا پڑے گا اور ایک باب کے علم کو بھی عالم علم المعانی کہنا ہوگا حالانکہ نہ ایک ایک باب کو علم معانی کہتے ہیں اور نہ ہی ایک باب کے عالم کو عالم علم معانی کہتے ہیں۔

جواب دیا جس سے پہلے تمہید ہے کہ ایک کل ہوتا ہے اور ایک کلی ہوتا ہے ان میں فرق یہ ہوتا ہے کہ کلی کا اپنے افراد وجزئیات پر حمل ہوتا ہے لیکن کل کا حمل اپنے اجزاء پر ضروری نہیں یعنی کبھی ہوگا اور کبھی نہیں ہوگا اس کے بعد جواب یہ ہے کہ تمہارا اعتراض تب ہوتا کہ مقصود کا حصر آٹھ ابواب میں یہ کلی کا حصر ہوتا ہے اپنے افراد میں پھر ہر فرد پر مقصود کا حمل ہوتا ہے پھر اعتراض کیا جاسکتا لیکن یہ تو کل کا حصرا ہے اپنے اجزاء میں مقصود کل ہے اور یہ آٹھ باب اس کی آٹھ جزئیں ہیں تو کل کا حمل ہر جز پر تو نہیں ہوتا لہذا ایک ایک باب پر مقصود کا حمل نہیں گا، جب حمل نہیں ہوگا تو پھر اعتراض نہیں ہوگا۔

قولہ:وظاهر هذا الكلام يشعر-------------

سے اعتراض کر کے پھر جواب دیں گے۔

اعتراض یہ ہے کہ پہلے شارح نے کہا کہ علم یعریف بہ میں علم کا معنی ملکہ ہے تو اب ینحصر کی ضمیر اسی علم کی طرف راجع ہے اس لئے علم کا معنی یہاں ملکہ کرنا چاہیے حالانکہ یہاں ملکہ نہیں کر سکتے کیونکہ ملکہ کل ہو جائے آٹھ باب اس کی جزئیں بن جائیں یہ نہیں ہوسکتا کیونکہ ملکہ کا معنی ہے کہ وہ کیفیت راسخہ ہوتی ہے جو ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور یہ آٹھ باب تو کتاب میں ہیں تو یہاں سے پتہ چلا کہ پہلے علم کا معنی مسائل ہیں ملکہ نہیں۔

اس کا جواب بھی پہلے کی طرح ہے کہ یہاں صنعت استخدام ہے کہ پہلے جب لفظ علم کا خود ذکر کیا تو ملکہ مراد لیا جب اس کی طرف ضمیر لوٹائی تو پھر اس علم کا معنی مسائل لیا۔

قولہ:وتعريف العلم ------------

سے پھر اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے ینحصر کی ضمیر کا مرجع مقصود کیوں بنادیا؟

جواب دیا کہ اگر مقصود مرجع نہ بناتے تو پھر علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر نہ ہوتا حالانکہ اس کی تعریف آٹھ ابواب کی وجہ حصر اور جو تنبیہ بیان کی ہے وہ بھی علم معانی میں داخل ہیں لیکن آٹھ ابواب مین نہیں تو پھر حصر آٹھ ابواب میں کرنا درست نہ رہتا اس لیے اور جب مقصود مرجع بنایا تو پھر مقصود کا آٹھ بابوں میں حصر ہے باقی یہ تعریف اس لئے وجہ حصر اور تنبیہ مقسم میں داخل نہیں اگر آٹھ ابواب میں نہ آئیں تو کوئی حرج نہیں بے شک لیکن علم معانی میں تو یہ پھر بھی داخل ہیں صرف مقصود میں داخل نہیں۔اس کے بعد ماتن نے ان آٹھ ابواب کی فہرست ذکر کردی کہ پہلا باب احوال اسناد خبری کا دوسرا باب احوال مسند الیہ کا تیسرا احوال مسند کا چوتھا احوال متعلقات فعل کا پانچواں قصر یعنی حصر کا چھٹا انشاء کا ساتواں فصل اور وصل کا آٹھواں باب ایجاز اطناب اور مساواۃ کا۔

عبارت:انما انحصر فیھا لان الکلام اماخبراو انشاء لانہ لامحالۃ یشتمل علی نسبۃ تامۃ بین الطرفین قائمۃ بنفس المتکلم وتفسیرھا بوقوع النسبۃ اولاوقوعھا اوبایقاع النسبۃ وانتزاعھا خطأ فی ھذاالمقام لانہ لایشتمل النسبۃ الانشائیۃ فلایصح التقسیم بل النسبۃ ھھنا ھوتعلق احدجزئی الکلام بالاخربحیث یصحّ السکوت علیہ سوأکان ایجاباًاوسلباًاوغیرھا ممافی الانشائیات فالکلام ان کان لنسبۃ خارج فی احدالازمنۃ الثلثۃ ای یکون بین الطرفین فی الخارج نسبۃ ثبوتیۃ اوسلبیۃ تطابقہ ای تطابق تلک النسبۃ ذلک الخارج بان یکونا ثبوتیین اوسلبیین اولاتطابقہ بان یکون احدھماثبوتیاوالاخرسلبیّافخبرای فالکلام خبروالاای وان لم یکن لنسبۃ خارج کذلک فانشاء وسیزداد ھذا وضوحافی اول التنبیہ۔

ترجمہ:اورعلم معانی ان آٹھ ابواب میں منحصر ہے کیونکہ کلام ضرور بضرور مشتمل ہوتا ہے ایک نسبت تامہ پر جو کہ طرفین کے درمیان ہوتی ہے جو ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اوراس نسبت کی تفسیر وقوع نسبت یالا وقوع نسبت اور ایقاع نسبت یا اشتراع کے ساتھ کرنا اس مقام میں خطاء ہے کیونکہ یہ تفسیر نسبت انشائیہ کوشامل نہیں ہوتی لہذا تقسیم بھی صحیح نہیں ہوگی بلکہ نسبت یہاں کلام کے جزؤوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ جس پر سکوت صحیح ہو برابر ہے کہ یہ تعلق ایجابی ہو یا سلبی ہو یاان دونوں کےعلاوہ وہ تعلق جوانشائیات میں ہوتا ہے۔

پس اگرکلام کی نسبت کے لیے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں خارج ہویعنی طرفین کے درمیان خارج میں نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ ہو یہ نسبت کلامیہ اس خارج کے مطابق ہوگی بایں صورت کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں یا سلبی اور یا یہ نسبت کلامی اس خارج کے ساتھ مطابق نہیں ہوگی بایں صورت کہ ان دو میں سے ایک ثبوتی اور دوسری سلبی ہوتو یہ خبر ہے یعنی کلام خبر ہے اوراگرایسا نہ ہویعنی نسبت کلامی کے لیےکوئی خارج ایسا نہ ہوتو یہ انشاء ہےاوراس کی مزید وضاحت اول تنبیہ میں آجائے گی۔

وضاحت:لان الکلام اما خبر اوانشاء۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے ماتن نے ابواب کی حصر ذکر کی کہ کلام کا حصر ہے انشاء اورخبر میں۔

لانہ۔۔۔۔۔۔

سے اس پر دلیل دی کہ کلام کا حصر انشاء خبر میں کیسے ہے وہ یہ ہے کہ جوبھی کلام ہوتو اس سے نسبت سمجھ آتی ہے کیونکہ کلام کہتے ہی اس کو ہیں کہ جس میں مسند الیہ اور اسناد ہوتو اسی نسبت کونسبت کلامی کہتے ہیں اور ذہنی بھی کیونکہ اس کا علم ذہن کے ساتھ قائم ہوتا ہےاورایک نسبت کلامی کا خارج ہوتا ہے کہ واقع میں جونسبت ایجابی یا سلبی ہوتی ہے مثلاً زید قائم کہیں ایک تو زیداور قائم کے لفظ کے درمیان نسبت ہےاوردوسری واقع یہ قائم اورنفس الامر میں بھی تو زید قائم کے درمیان نسبت ہے خواہ ہم زید کہیں یا نہ کہیں تو اس نسبت کوخارج کہتے ہیں تونسبت کلامی جوخارج ہے یا کلامیہ کی مطابقت یالامطابقت اس خارج کے ساتھ قصد کی گئی ہے یانہیں اگرنسبت کلامی مطابقت یالامطابقت قصد کی گئی ہوتو یہ خبر ہےاوراگرنسبت کلامی کی مطابقت یالامطابقت کا قصد نہ

کیا گیا تو یہ انشاء ہے باقی مطابقت لاقصد کی گئی ہے اس کی مثال جیسے کہ ہم زید قائم کہیں اور واقع میں بھی زید قائم ہو یا زید لیس بقائم کہیں گے اور واقع میں زید قائم نہ ہو اور لا مطابقت قصد ہونے کی مثال یہ ہے کہ زید قائم کہیں اور واقع میں زید قائم نہ ہو اور یا ہم زید لیس بقائم کہیں اور واقع میں زید قائم ہو باقی انشاء میں چونکہ مجموعہ پر نفی ہے تو انشاء کے دو قسم ہونگے ایک وہ کہ نسبت کلامی کا خارج ہی نہ ہو پھر بھی تو کہتے ہیں کہ نسبت کلامی کی مطابقت یا لا مطابقت خارج کے ساتھ قصد نہیں کی گئی جیسے کہ اضرب تو اس کا خارج ہی نہیں صرف ایک نسبت ہے کہ جو اضرب سے سمجھ آ رہی ہے اسے انشاء طلبی کہتے ہیں اور یا خارج تو ہو لیکن اس کے ساتھ نسبت کلامی کی مطابقت یا لا مطابقت قصد نہ کی گئی ہو جیسے کہ کسی کو کہو کہ ما احسنہ تو اس کا خارج تو ہے کیونکہ اس لفظ سے قطع نظر واقع میں بھی وہ آدمی حسین ہوگا یا نہیں لیکن نسبت کلامی کی مطابقت یا لا مطابقت خارج کے ساتھ قصد نہیں کی گئی ہے بلکہ قصد تو محض اظہار تعجب ہے برحال کلام کا حصر ہو گیا خبر اور انشاء میں پھر ماتن نے کہا کہ آٹھ باب خبر کے ہیں اور ایک انشاء کا ہے پھر خبر کا آٹھ میں اس طرح حصر ہو گیا یہ تو متن کی تقریر آ گئی۔

لامحالة یشتمل۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح ذکر کرتا ہے کہ خبر کا بھی معنی آ گیا اور انشاء کا بھی تو پھر باقی بات یہ رہے گی کہ کلام کا کیا معنی ہے تو بعض محققین نے کلام کا معنی اور کیا تو شارح اپنا معنی کرے گا اور بعض محققین کے معنی کو رد کرے گا پہلے شارح نے اپنا مختار ذکر کیا کہ کلام اسے کہتے ہیں کہ جو نسبت تامہ پر مشتمل ہو اور نسبت تامہ کہتے ہیں کہ جس پر متکلم کا سکوت درست ہو یعنی متکلم کلا کرے تو پھر سامع کو خبر طلب حاصل ہو جائے لہذا کلام انشاء خبر دونوں کو شامل ہو گیا اور دوسرے بعض محققین نے کہا کہ کلام تو اسے کہتے ہیں کہ جو نسبت تامہ پر مشتمل ہو لیکن نسبت تامہ کا انہوں نے اور معنی کیا وہ یہ کہ ہو وقوع النسبة و لاوقوعها۔او ایقاع النسبة او انتزاعها وقوع اور ایقاع نسبت ایجابی میں کہتے ہیں اور لاقوع انتزاع نسبت سلبی میں کہتے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ وقوع لاوقوع اور ایقاع انتزاع نسبت سلبی میں کہتے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ وقوع لاوقوع اور ایقاع انتزاع تصدیقات میں ہوتے ہیں اور تصدیق ہمیشہ خبر کی ہوتی ہے تو پھر انشاء مقسم سے نکل جائے گا تو تقسیم ٹھیک نہیں ہوگی۔

عبارت:والخبر لا بد من مسند الیه ومسند واسنادوالمسند قدیکون له متعلقات اذاکان فعلااوفی معناه کالمصدر واسم الفاعل والمفعول والظرف ونحوذلك وهذا الاجهة لتخصیصه بالخبر لان الانشاء لابدله مماذکره وقد یکون لمسنده ایضامتعلقات وکل من الاسناد والتعلق امابقصراو بغیر قصرٍوکل جملة قرنت باخری امامعطوفة علیها اوغیر معطوفةٍ والکلام البلیغ امازائدعلی اصل المرادلفائدةٍ احترزبه عن التطویل علی مایجیء ولاحاجة الیه بعدتقیید الکلام بالبلیغ لان مالافائدةفیه لایکون علی مقتضی الحال فالزائد لالفائدة لایکون بلیغا او غیر زائد هذاکله ظاهر۔

ترجمہ:اورخبر کے لیے مسندالیہ،مسنداوراسنادکا ہونا ضروری ہےاورمسند کبھی اس کے لیے متعلقات ہوتے ہیں جب وہ مسند فعل یا معنیٰ فعل ہو جیسے مصدر،اسم فاعل ،اسم مفعول ،ظرف اوراس کے مثل ان چیزوں کوخبر کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی خاص جہت نہیں ہے کیونکہ انشاء کے لیے بھی ضروری ہیں جواس نے ذکرکیں۔اورکبھی انشاء کے مسند کے لیے بھی متعلقات ہوتے ہیں اور ہرایک اسناداورتعلق میں سے قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اور ہر جملہ جودوسرے کے ساتھ ملا ہوا ہو یا تو دوسرے جملے پر معطوف ہوگا یا معطوف نہیں ہوگا اورکلام بلیغ یا تو اصل مراد پر کسی فائدہ کی وجہ سے زائد ہوگا اوراس قید کے ذریعے تطویل سے احترازکیا گیا اس بناء پر جوآئے گا اوراس قید کی ضرورت نہیں جبکہ کلام کو بلیغ کے ساتھ مقید کردیا گیا ہے کیونکہ جس کلام میں فائدہ نہیں ہوگا وہ مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوگا پس وہ زائدکلام جس کا کوئی فائدہ نہیں وہ بلیغ نہیں ہوگا یا اصل مراد پر زائد نہیں ہوگا۔

وضاحت:والخبر لا بدله من مسند الیه۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو پہلے ماتن آٹھ ابواب کی وجہ حصر بیان کررہا تھا تو اس کا خلاصہ یہ تھا کہ کلام کے دوقسم ہیں خبراورانشاءتو خبر کے لئے سات چیزوں کی ضرورت ہوتی ہےتو سات باب اس کے ہوں گےاورآٹھواں باب انشاء کا ہےتو شارح اس وجہ حصر پراعتراض کرے گا وجہ حصر کے درمیان بھی اعتراض کرے گا اورآخر میں بھی اعتراض کریگا ماتن نے یہ کہا کہ خبر کے لئے مسندالیہ مسنداور اسنادکا ہونا ضروری ہےاورمسند اگرفعل یا فعل کے معنی مین ہوتو پھرمسند کے متعلقات ہوتے ہیں تو چار باب ان کے ہوگئے اور بعد میں کہا کہ اسناداورتعلق میں سے ہرایک یا تو قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے اسنادقصر کے ساتھ ہواس کی مثال جیسے کہ مازیدالاقائم اورتعلق قصر کے ساتھ ہواس کی مثال کہ ماضربت الازیدا تو یہ قصر والا پانچواں باب ہوگیا اور ہر جملہ جودوسرے جملے کے ساتھ مقترن ہوگا تو عطف ہوگا یانہیں تو یہ فصل ووصل والا چھٹاباب ہوگیا اورپھر بعد میں کہا کہ کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر فائدے کے لئے زیادہ ہوگی یانہیں تو یہ ایجازاطناب مساواۃ ہیں تو یہ ساتواں باب ہوگیا اورآٹھواں انشاء کا ہےلیکن اسے یہاں نہیں ذکرکیا باقی شارح نے درمیان میں ذکرکیا کہ مسند فعل کے معنی کے ساتھ ہواس کا کیا مطلب ہےتو بتایا کہ مسنداسم فاعل اسم مفعول مصدر ظرف حال تمیزوغیرہ ہوتو یہ سارے فعل کے معنی کے ساتھ ہوتے ہیں۔

قولہ:وھذا لا جھۃ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے وجہ حصر کے درمیان شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ جیسے خبر کے لیے ان چار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح انشاء میں بھی ان چار کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ انشاء میں بھی مسند الیہ اور اسناد ہوتا ہے اور انشاء کے متعلقات بھی ہوتے ہیں جیسے کہ اضرب بالخشبۃ پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ ان کے چار باب بنائے اور انشاء کا ایک باب بنایا پھر انشاء کے بھی چار باب ہونے چاہییں آ گے۔

احترزبہ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بتایا کہ فائدہ کی قید سے تطویل سے احتراز کیا کیونکہ تطویل میں کلام اصل مراد پر زائد ہوتی ہے وہ فائدہ کے لیے زائد نہیں ہوتی۔

ولا حاجۃ الیہ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے اس پر بھی شارح نے اعتراض کیا وہ یہ ہے کہ لفائدۃ کی قید بہ فائدۃ ہے کیونکہ کلام بلیغ میں ہو رہی ہے اور کلام بلیغ میں بہ فائدۃ زیادتی اور طوالت نہیں ہوتی پھر لفائدۃ کی قید کی کیا ضرورۃ ہے۔

عبارت:لکن لاطائل تحته لان جمیع ماذکر من القصر والفصل والوصل والایجازومقابلیه انما هی من احوال الجملة اوالمسند الیه اوالمسند فالذی یهمّه ان یبین سبب افراد هذه الاحوال عما سبق وجعل کل منهابابا برأسه والافنقول کل من المسند الیه والمسندمقدم اومؤخر معرف او منکرالی غیر ذلك من الاحوال فلم لم یجعل کل من هذه الاحوال بابا علی حدةٍ ومن رام تقریرهذابالتردید بین النفی والاثبات ففساد کلامه اکثر واظهر۔

ترجمہ:یہ جو اس نے ذکر کیا اس کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ تمام مذکورہ چیزیں یعنی قصر وصل ،فصل ،ایجاز اور اس کے دو مقابل (اطناب ومساوات) یہ یا تو جملہ کے احوال میں سے فقط ہیں اور یا مسند اور مسندالیہ کے احوال میں سے ہیں پس جو ماتن کے لیے اس مقام پر اہم بات تھی وہ یہ کہ ان احوال کو ماسبق احوال سے جدا لانے کی علت بیان کرنی تھی اور ان میں سے ہر ایک کو الگ ،مستقل باب بنانے کی وجہ بیان کرنی تھی ورنہ تو ہم کہتے ہیں کہ مسند اور مسندالیہ میں سے ہر ایک مقدم ہوگا یا مؤخر ،معرفہ ہوگا یا نکرہ اس کے علاوہ احوال پس ان میں سے ہر ایک کو الگ ومستقل باب کیوں نہیں بنایا۔اور جس نے اس حصر کو نفی اور اثبات کے درمیان دائر کرنے کا ارادہ کیا تو اس کے کلام کا فساد بہت میں زائد اور ظاہر ہے۔

وضاحت:وهذا کله ظاهر الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

وجہ حصر پر **اعتراض** کہ یہ جو ماتن نے وجہ حصر بیان کی اس میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ یہ تو اس طرح ہے کہ جیسے کسی شخص کو پہلے علم ہو کہ ایک قسم یہ ہے ایک یہ ہے ایک یہ ہے پھر وجہ حصر شروع کردے مثلاً ایک شخص نے قرآن پاک کا مطالعہ کیا تو اس کو معلوم ہوا کہ قرآن پاک میں قرآن قصے اور مثالیں ہیں۔پھر وجہ حصر بیان کی کہ جسکا قرآن پاک میں ذکر ہو یا احکام ہوں گے یا نہیں اگر احکام ہو تو پہلی قسم اور اگر احکام نہ ہوں تو پھر یا قصے ہوں گے یا امثال اگر قصے ہوں تو دوسری اور اگر امثال ہوں تو تیسری قسم اس وجہ حصر میں تو کوئی کمال نہیں کمال تو یہ تھا کہ پہلے اقسام کا علم نہ ہو پھر وجہ حصر بیان کرے مطلب یہ ہے کہ جو چیز ماتن نے بیان کرنی تھی وہ بیان نہیں کی اور جس کے بیان میں فائدہ نہیں اس کو بیان کیا اب یہ کہ کیا بیان کرتا تو کہتا ہے کہ یہ بیان کرتا ہے کہ ایک باب قصر ہے اور ایک فصل ووصل اور ایک باب ایجاز اطناب مساواۃ کا ہے تو یہ سارے یا تو جملے کے احوال سے ہیں یا مسندالیہ کے احوال سے اور یا مسند کے احوال سے تو پھر ان کو جملے کے باب یا مسندالیہ یا مسند کے باب میں ذکر کرنا تھا علیحدہ علیحدہ باب میں کیوں ذکر کیا اور اگر علیحدہ ذکر کرنا تھا تو پھر ایک باب میں ذکر کرتا تین ابواب میں کیوں ذکر کیا تو اس کی وجہ شارح نے بیان کرنی تھی لیکن وہ نہیں بیان کی۔

قوله:والافنقول۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے **کسی نے اعتراض کا جواب دیا** تھا اس کا یہاں سے **شارح نے رد کردیا** جواب یہ دیا تھا کہ یہ ٹھیک ہے کہ قصر اور فصل ووصل اور ایجاز اطناب مساواۃ یا جملے کے احوال میں یا مسند کے یا مسندالیہ کے لیکن ان کو علیحدہ علیحدہ باب میں اس لئے ذکر کیا کہ

ہر ایک کی تفصیل ہو جائے کیونکہ اگر ایک باب میں ذکر کرتے تو پھر وہ باب بوجھل ہو جاتا۔اس کا شارح نے رد کر دیا کہ اگر یہ کہو کہ علیحدہ علیحدہ باب میں اس لئے ذکر کئے کہ ان کی تفصیل ہو جائے تو پھر کئی اور بھی ہیں ان کی بھی تفصیل کرنی تھی اور علیحدہ علیحدہ باب میں ذکر کرنے چاہیے تھے وہ یہ کہ مسندالیہ اور مسند کبھی مقدم ہوتے ہیں کبھی مؤخر ہوتے ہیں اور کبھی معرفہ اور کبھی نکرہ ہوتے ہیں پھر چاہیے کہ ان کو چار ابواب میں علیحدہ تفصیل کے لئے ذکر کرتے۔

قوله:ومن رام تقرير هذا الكلام الخ

پہلے ماتن نے جو وجہ حصر بیان کی وہ نفی اثبات کے ساتھ نہیں اور بعض لوگوں نے اپنی مرضی کی وجہ حصر نفی اثبات کے ساتھ بیان کی ہے انہوں نے زیادہ غلطی کی ہے کیونکہ نفی اثبات کے ساتھ ہی حصر عقلی ہوتا ہے یا حصر استقرائی اور یہ آٹھ ابواب کا حصر تو حصر جعلی ہے لہذا اس میں ایک تو ماتن والی خرابی بھی آ گئی ہے اور اس کے علاوہ زیادہ خرابی بھی یعنی حصر جعلی والی بھی آ گئی لہذا ان کی وجہ حصر کا فساد اکثر اور اظہر ہے۔

عبارت :فالاقرب ان یقال اللفظ اما مفرد او جملة فاحوال الجملة هی الباب الاول والمفرد اماعمدة اوفضلة والعمدة امامسند الیه او مسند فجعل هذه الاحوال الثلثة ابواباثلثة تمیزابین الفضلة والعمدة المسند الیه اوالمسند ثم لما کان من هذه الاحوال ماله مزید غموضٍ وکثرةابحاث وتعدد طرق وهو القصر افرد بابا خامساوکذامن احوال الجملة ماله مزیدشرف ولهم به زیادة اهتمام وهوالفصل والوصل فجعل باباسادساوالافهومن احوال الجملة ولذالم یقل احوال القصر واحوال الفصل والوصل ولماکان من الاحوال مالایختص مفرد اولاجملة بل یجری فیهما وکان له شیوع وتفاریع کثیرة جعل بابا سابعا وهذه کلها احوال یشترك فیها الخبر والانشاء ولماکان ههنا ابحاث راجعة الی الانشاء خاصّة جعل الانشاء بابا ثامنافانحصر فی ثمانیة ابواب۔

ترجمہ: پس زیادہ قریب یہ ہے کہ کہا جائے لفظ مفرد ہوگا یا جملہ۔پس احوال جملہ یہ باب اول ہے اور مفرد عمدہ ہوگا یا فضلہ اور عمدہ مسند الیہ ہوگا یا مسند پس ان تینوں کے احوال کو تین باب بنا دیا گیا۔فضلہ اور عمدہ مسند الیہ اور مسند کے درمیان تمیز کرتے ہوئے ، پھر جبکہ ان احوال میں سے کچھ وہ ہیں جن کو مزید حق حاصل ہے اور کثیر بحثیں اور متعدد طرق ہیں اور وہ قصر ہے تو اسے الگ کر کے پانچواں باب بنا دیا گیا اور ایسے ہی جملہ کے احوال میں سے بعض وہ ہیں جن کو مزید شرافت ہے اور اس فن کے علماء کو اس کے ساتھ عزم قوی ہے اور وہ فصل ، وصل ہے لہذا اس کو چھٹا باب بنا دیا گیا ورنہ وہ جملہ کے احوال میں سے ہے اور اسی وجہ سے ماتن نے احوال قصر اور احوال فصل و وصل نہیں کہا اور جبکہ بعض احوال میں سے وہ ہیں جو نہ مفرد کے ساتھ خاص ہیں اور نہ جملہ کے ساتھ خاص ہیں بلکہ دونوں میں جاری ہوتے ہیں۔اور ان کے لیے چند انواع اور کثیر تفریعات ہیں تو اسے ساتواں باب بنا دیا گیا اور ان سب احوال میں خبر و انشاء شریک ہیں پھر یہاں بحثیں ہیں جو انشاء کی طرف خاص طور پر لوٹتی ہیں تو انشاء کو آٹھواں باب کر دیا گیا پس علم معانی کا مقصود آٹھ بابوں میں منحصر ہو گیا۔

وضاحت :فالاقرب الا ان یقال اللفظ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

پہلے شارح نے ماتن کی وجہ حصر پر اعتراض کر دیا کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے یہاں سے اپنی وجہ حصر بیان کرتا ہے تو وہ اس طرح کہ علم معانی کی تعریف میں کہا تھا کہ وہ ایک علم ہے جس سے لفظ عربی کے احوال معلوم کئے جاتے ہیں تو ہم دیکھیں گے کہ لفظ مفرد ہے یا جملہ ہے اگر جملہ ہے تو اس کے احوال کا پہلا باب بنایا اور اگر مفرد ہو تو پھر فضلہ ہوگا یا عمدہ ہوگا عمدہ ہو تو پھر مسند ہوگا یا مسند الیہ ہوگا تو تین باب ہوں گے ان تینوں کے احوال بنا دیئے (تین اس لئے بنائے کہ ایک تو عمدہ اور فضلہ میں تمیز ہو جائے اور دوسرا یہ کہ خود عمدہ کے دو قسموں میں بھی تمیز ہو جائے) تو یہ چار بن گئے۔

قوله:ثم لما کان۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے بتایا کہ پھر اور کئی طریقے ایسے تھے کہ وہ احوال تو مفرد کے تھے لیکن ان کو مفرد کے باب میں کیوں نہیں ذکر کیا جواب دیا اس لئے کہ ان میں بہت پیچیدگی تھی ان کی ابحاث بہت تھیں اور ان کے طریقے مختلف تھے اس لئے پھر ان کا علیحدہ

پانچواں باب بنایا اور وہ پانچواں باب خود قصر ہے اور قصر تو خود حال ہے اس لئے یہ نہیں کہیں گے کہ علم معانی میں قصر کے احوال سے بحث ہوگی۔

قولہ:و کذا من احوال الجملة۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بتایا کہ کئی ایسے تھے کہ وہ ہیں تو جملے کے احوال لیکن چونکہ ان کو بہت شرافت حاصل ہے اور علماء معانی کے مقصد کا ان کے ساتھ گہرا تعلق ہے اس لئے پھر فصل و وصل کا چھٹا باب بنایا نیز فصل و وصل بھی خود حال ہیں کسی کے حال نہیں ہیں اسلئے یہ نہیں کہیں گے فصل و وصل کے احوال والا فہوا لخ۔۔۔

قولہ:ولما کان من احوال۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو پہلے تو وہ احوال ذکر کئے کہ مفرد یا جملے کے ساتھ مختص ہوں اب یہاں سے بتایا کہ کئی احوال ایسے تھے کہ جو مفرد جملے میں سے کسی کے ساتھ مختص نہیں تھے یعنی مفرد میں بھی پائے جاتے ہیں اور جملے میں بھی اب پھر دو اعتراض ہو گئے کہ اسطرح کرتے کہ جو مفرد کے احوال ہیں انکو مفرد کے ساتھ ذکر کرتے اور جو جملے کے احوال ہیں ان کو جملے باب میں ذکر کرتے اس کا جواب دیا کہ ان احوال کی چونکہ بہت کثرت ہوتی ہے اور ان کی تعریفات بہت ہوتی ہیں اس لئے پھر ان کا علیحدہ ساتواں باب بنایا پھر اعتراض ہو گیا کہ جیسے یہ سارے احوال خبر کے ہیں انشاء کے بھی تو یہ احوال ہیں پھر انشا کے بھیساتھ باب بناتے جواب دیا۔

قولہ:وهذه کلها مشترکة۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے کہ یہ سارے احوال جب خبر انشاء میں مشترک ہیں تو جب خبر کے آگے پھر انشاء کے لئے علیحدہ باب بنانے کا کیا مطلب ہاں چونکہ انشاء کے کئی مختص احوال تھے اس لئے پھر ان کا آٹھواں باب بنالیا اور اسطرح مقصود من علم المعانی آٹھ ابواب میں منحصر ہو گیا باقی وجہ حصر کے اول میں اقرب کہا اور صواب نہیں کہا اس لئے کہ ماتن حضرات وجہ حصر اور دلیلیں نہیں ذکر کرتے پھر ماتن پر اعتراض ہوا کہ یہ وجہ حصر ٹھیک نہیں بے فائدہ ہے۔

عبارت:تنبیه وسم هذا البحث بالتنبیه لانه قدسبق منه ذکرمافی قوله تطابقه اولاتطابقه وقد علم ان الخبر کلام یکون لنسبة خارج فی احد الازمنة الثلثة تطابقه اولاتطابقه فالخبر علی هذاالمعنی الکلام المخبربه کما فی قولهم الخبر هو الکلام المحتمل للصدق ولکذب وقد یقال بمعنی الاخبار کما فی قولهم الصدق هو الخبر عن الشئی علی ماهوبه بدلیل تعدیته بعن فلادوروایضاالصدق والکذب یوصف بهما الکلام والمتکلم والمذکور فی تعریف الخبر صفة الکلام بمعنی مطابقة نسبة للواقع وعدمها والخبر عن الشئی بانه کذاتعریف لماهوصفة المتکلم فلا دور۔

ترجمہ: یہ تنبیہ ہے اس بحث کو تنبیہ کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے کیونکہ اس کا ذکر ماتن کے قول تطابقہ اور لا تطابقہ میں گذر چکا ہے۔اور ماقبل میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لیے تین زمانوں میں سے کسی بھی زمانہ میں خارج ہوگا کہ نسبت کلامیہ اس خارج کے مطابق ہوگی یا نہیں ہوگی پس خبر اس قول کے مطابق مخبر نہ کے معنی میں ہے جیسے ہی معنی ان کے اس قول میں ہے خبر وہ کلام ہے جو صدق وکذب کا احتمال رکھتی ہے اور کبھی ان کے ہاں خبر اخبار کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے جیسے کہ وہ ان کے اس قول میں ہے صدق وہ کسی چیز کے واقع کے مطابق ہونے کی خبر دینا ہے۔اس پر دلیل یہ ہے کہ خبر لفظ عن سے متعدی ہوئی ہے پس کوئی دور نہیں۔نیز صدق وکذب کا موصوف کبھی کلام ہوتا ہے کبھی متکلم اور خبر کی تعریف میں جو صدق وکذب مذکور ہے بایں معنی کہ نسبت کلامیہ کا واقع کے مطابق ہونا ہے (اگر صادق ہو) اور نسبت کلامیہ کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے (اگر کاذب ہو) اور صدق وکذب جو ان کے قول میں معرف واقع ہوتے ہیں (صدق) یہ خبر دینا ہے کسی چیز کی کہ وہ ایسی ہے اس چیز کی تعریف ہے جو متکلم کی صفت ہے پس کوئی دور نہیں ہے۔

قوله:تنبیہ۔۔۔۔۔۔۔

یہ متن تھا تو تنبیہ کا ایک لغوی معنی ہے اور ایک مصطلحہ معنی،لغوی معنی یہ ہے کہ کسی سوتے ہوئے انسان کے جگانے کو تنبیہ کہتے ہیں مطلب ی ہے کہ تنبیہ اسے کہتے ہیں جسکا پہلے اجمالاً ذکر ہو۔

قوله:وتتم هذا البحث۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو ماتن نے بعد میں متن میں خبر کے سچے اور جھوٹے ہونے کی تفصیل کی اس کا عنوان ماتن نے تنبیہ رکھا شارح بتاتا ہے کہ ماتن نے اس کا عنوان تنبیہ کیوں رکھا بتایا کہ اس کا بھی پہلے متن میں اجمالاً ذکر آیا ہے پھر دوبارہ یہاں سے تفصیل ہو رہی ہے اس لیے پھر عنوان تنبیہ ہی رکھنا تھا وقد علم ان الخبر کلا م الخ تو یہاں شارح ایک خاص بحث ذکر کرتا ہے وہ اسطرح کہ بعض محققین نے خبر کی تعریف کی تھی ما یحتمل الصدق والکذب اور پھر صدق اور کذب کی انہوں نے تعریف یہ کی کہ مطابقة الخبر للواقع یہ صدق ہے اور عدم مطابقة الخبر للواقع یہ کذب ہے تو پھر ان محققین نے اعتراض کر دیا کہ جو خبر کی تعریف کی گئی اس میں تو دور ہے کیونکہ کہا گیا کہ خبر وہ ہے جو صدق وکذب کا احتمال رکھے تو خبر کی معرفت صدق کی معرفت پر

موقوف ہوگئی۔اور صدق وکذب کی تعریف کی کہ خبر واقع کے مطابق ہوتو صدق ہےاور خبر واقع کے مطابق نہ ہوتو یہ کذب ہے تو صدق وکذب کی معرفت خبر کی معرفت پر موقوف ہوگئی تو نتیجہ یہ ہوگا کہ خبر کی معرفت خبر کی معرفت پر موقوف ہوگی تو یہ قـــــدم الشئی علی نفسہ لازم آئے گا۔جو کہ دور ہے باقی یہ یادرکھنا کہ محققین نے جو خبر کی تعریف کی مایحتمل الصدق و الکذب اور صدق کذب کی تعریف کی کہ مطابقت للواقع اور عدم مطابقت للواقع تو یہاں دو خبر ہیں اور دو صدق کذب ہیں ایک خبر رسم ہےاور دوسری خبر مرسوم ہے اس طرح ایک صدق کذب رسم ہیں اور دوسرے صدق کذب مرسوم ہیں جس خبر کی انہوں نے ما یحتمل الصدق والکذب کے ساتھ تعریف کی یہ خبر مرسوم ہےاور صدق کذب رسم ہیں اور صدق کذب کی تعریف میں جو خبر ہے وہ خبر رسم ہےاور صدق کذب مرسوم ہیں اس کے بعد شارح پہلے پہلے یہ ذکر کرتا ہے کہ سکا کی نے محققین کی تعریف پر اعتراض دور والا ماتن کی تعریف پر یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کیونکہ ماتن نے خبر کی تعریف یحتمل الصدق والکذب کیساتھ نہیں کی بلکہ ماتن نے یہ تعریف کی کہ نسبت کلامیہ کا ایک خارج ہوتا ہے تو نسبت کلامی کی مطابقت یا لامطابقت اس خارج کے ساتھ قصد کی گئی ہوتو یہ خبر ہے لہذا اس تعریف میں صدق کذب نہیں تا کہ خبر کی معرفت صدق کذب پر موقوف ہوجائے باقی صدق کذب کی معرفت تو خبر پر موقوف ہوگی۔

قولہ:فالخبر علی ھذا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو خبر کی تعریف کی اس کے لحاظ سے خبر کلام کا نام ہے۔

قولہ:کما فی قولہ الخبر ھو الکلام المحتمل۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بتایا کہ سکا کی نے محققین کی تعریف پر جو اعتراض کیا کہ خبر کی تعریف میں دور ہے تو وہ اعتراض سکا کی کا غلط ہے وہاں دور لازم نہیں آتا شارح اس کے دو جواب دیتا ہے:

پہلا جواب یہ ہے کہ خبر کی انہوں نے جو تعریف کی ہے ما یحتمل الصدق والکذب یہ جو خبر مرسوم ہے یہ خبر کلام کا نام ہے اب اگر اسی خبر پر صدق کذب کی معرفت موقوف ہوتی پھر دور لازم آتا لیکن صدق کذب کی تعریف میں جو خبر ہے وہ خبر تو متکلم کی صفت ہے تو موقوف خبر اور ہےاور موقوف علیہ خبر اور لہذا دور لازم نہیں آتا باقی عبارت میں ذرا اور طرح ذکر کیا وہ اس طرح کہ شارح نے کہا کہ محققین نے جو خبر کی تعریف کی ما یحتمل الصدق والکذب تو اس میں یہاں خبر کا معنی کلام ہے جیسے کہ ماتن کی تعریف کے لحاظ سے خبر کلام کا نام تھا اور بعد میں کہا کہ کبھی خبر بمعنی اخبار کے آتی ہے جیسے کہ محققین نے جو صدق کا معنی کیا وہاں خبر بمعنی اخبار ہےاور اخبار تو متکلم کی صفت ہے تو مطلب وہی بنے گا کہ صدق کذب کی تعریف میں جو خبر ہے وہ متکلم کی صفت ہے پھر اس کے بعد شارح نے ذکر کیا محققین نے صدق کی تعریف یہ کی شئی سے خبر دینی حال ہونے کے منی ہے اوپر اس حال کے کہ وہ شئی ساتھ اس حال کے ہے لہذا اس تعریف میں خبر کا معنی اخبار ہےاس پر شارح نے دلیل یہ دی کہ صدق کی اس تعریف میں خبر کا صلہ عن آیا ہےاور عن کے ساتھ جب خبر متعدی ہوتو اس کا معنی اخبار ہوتا ہے۔

قولہ:وایضاً الصدق والکذب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے سکا کی کے اعتراض کا **دوسرا جواب دیا یہ** جواب صدق کذب کے لحاظ سے ہے وہ اس طرح کہ صدق کذب ایک کلام کی صفت ہیں اور دوسرا صدق کذب متکلم کی صفت ہیں تو خبر کی تعریف میں جو صدق کذب ہیں یہ صدق کذب کلام کی صفت ہیں کیونکہ خبر کلام کا نام ہے تو پھر اس کی تعریف میں صدق کذب بھی کلام کی صفت ہوں گے اس صدق کذب کی معرفت موقوف نہیں وہ اور صدق کذب ہیں جو متکلم کی صفت ہیں انکی معرفت خبر پر موقوف ہے لہذا دور نہیں کیونکہ موقوف علیہ صدق کذب کلام کی صفت ہیں اور موقوف صدق کذب متکلم کی صفت ہیں لہذا دور نہیں لازم آئے گا عبارت میں یہ جواب ذرا اس طرح ہے کہ صدق کذب کلام کی صفت بھی آتے ہیں اور متکلم کی صفت بھی باقی خبر کی تعریف میں جو صدق والکذب ہیں وہ تو کلام کی صفت ہیں باقی صدق کذب کا کلام کی صفت ہونے کا ذرا شارح نے مطلب ذکر کر دیا کہ نسبت کلامیہ کا واقع کے مطابق ہونا یہ مطلب ہے صدق کذب کے کلام کی صفت ہونے کا اور بعد میں کہا کہ خبر عن الشئی بانہ کذا یہ اس کی تعریف اس کلام کی ہے کہ جو متکلم کی صفت ہے کیونکہ صدق کی تعریف محققین نے خبر عن الشئی کے ساتھ کی تھی۔ خذ ھذا فان المقام دقیق فلیتفکر تفکراً شدیداً۔

عبارت:واتفقو علی انحصار الخبر علی انحصار الخبر فی الصادق والکاذب خلافاللجاحظ ثم اختلف القائلون بالانحصار فی تفسیر همافذهب الجمهور الی ما ذکره المصنف بقوله صدق الخبر مطابقته ای مطابقةحکمه فان رجوع الصدق والکذب الی الحکم اوّلا وبالذات والی الخبر ثانیاوبالواسطةللواقع وهوالخارج الذی یکون لنسبة الکلام الخبری و کذبه عدمهاای عدم مطابقته للواقع۔

ترجمہ: علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ خبر صدق وکذب میں منحصر ہے برخلاف جاحظ کے (کہ وہ واسطہ کا قائل ہے) پھر جو حصر کے قائل ہیں ان کا صدق وکذب کی تفسیر میں اختلاف واقع ہوگیا ہے پس جمہور اس طرف گئے ہیں کہ جس کا مصنف نے اپنے اس قول سے ذکر کیا کہ صدق خبر، خبر کا اس کے مطابق ہونا یعنی خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا ہے کیونکہ صدق وکذب کا رجوع اولاً اور بالذات حکم کی طرف ہوتا ہے اور ثانیا وبالعرض خبر کی طرف ہوتا ہے اور واقع وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کے لیے ہوتا ہے اور کذب خبر عدم مطابقت ہے یعنی خبر کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے۔

وضاحت:واتفقوا علی انحصا ر الخبر۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو یہاں سے ماقبل والے متن کے ساتھ اس کا شارح ربط ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ پہلے چونکہ خبر کی بات متن میں آ گئی اور صدق کذب کا تعلق خبر کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ سچی جھوٹی خبر ہوتی ہے اس لئے پھر اس بعد والے متن میں صدق کذب کا معنی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ خبر کا صدق وکذب میں حصر ہے یا نہیں جاحظ کہتا ہے کہ حصر نہیں ہے اور اس کے ماسوا سارے علماء کہتے ہیں کہ خبر کا صدق اور کذب میں حصر ہے رہے یہ محققین جو حصر کے قائل ہیں انہیں پھر صدق وکذب کی تعریف میں اختلاف ہوگیا شارح کہتا ہے کہ ان میں جو جمہور ہیں ماتن نے صدق کذب کا معنی ان کے مذہب کے مطابق کیا ہے چنانچہ ماتن نے کہا کہ خبر سچی یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور جھوٹی خبر یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو پھر اعتراض ہوگیا اور مطابقت حکمہ سے شارح نے اس کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ پہلے جہاں خبر کی تعریف میں صدق کذب کی طرف اشارہ کیا تھا وہاں تو کہا تھا کہ نسبت کلامیہ خارج کے مطابق ہو تو اس کا جواب دیا کہ یہاں خذف مضاف ہے مطابقت کا مطلب ہے کہ مطابقت حکمہ اور حکم تو نسبت ہی ہے۔

قوله:فان رجوع الصدق والکذب۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے اس پر دلیل دی کہ حکم کیوں نکالا تو کہتا ہے اس لئے کہ صدق کذب بالذات تو حکم کی طرف راجع ہوتے ہیں ثانیاً خبر کی طرف رجوع کرتے ہیں کیونکہ جب حکم مطابق ہو تو پھر خبر بھی مطابق ہوتی ہے تو پہلے جہاں صدق کذب کی طرف خبر کی تعریف میں اشارہ تھا وہاں تو صدق کذب کا بالذات حکم کی صفت بنائی تھی تو پھر اب بھی ہم نے حکم نکالنا ہے۔

یہاں خارجی اعتراض ہے اس کا جواب سمجھنا ہے۔

اعتراض یہ ہوگیا کہ صدق الخبر کی تعریف خبر کے ساتھ کی ہے یہ دور ہے۔

جواب یہ ہے کہ اصل صدق کی تعریف تو یہ ہے کہ مطابقت الحکم للواقع باقی خبر کا ذکر تعریف میں صرف اس لئے کیا تا کہ پتہ چلے کہ حکم ہمیشہ خبر کے ساتھ ہوتا ہے اگر خبر کا ذکر نہ کرتے تو پھر یہ وھم ہوتا کہ شاید حکم خبر کے بغیر بھی ہوتا ہے۔

قولہ:للواقع۔۔۔۔۔۔

اس پر **اعتراض** تھا کہ پہلے تو کہا تھا کہ نسبت کلامیہ خارج کے مطابق ہو اور یہاں یہ کہا کہ نسبت کلامیہ واقع کے مطابق ہو تو یہ صدق ہے۔

جواب یہ دیا کہ واقع کا معنی خارج ہے۔

عبارت:بیان ذالك ان الكلام الذی دلّ علی وقوع نسبة بین شیئین اما بالثبوت بان هذاذاك او بالنفی بان هذالیس ذاك فمع قطع النظر عما فی الذهن من النسبة لابد وان یكون بینهما نسبة ثبوتیة اوسلبیة لانه اماان یكون هذاذاك اولم یكن فمطابقةهذه النسبة الحاصلة فی الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجة بان تكوناثبوتیتین اوسلبیتین صدق وعدمها كذب وهذامعنی مطابقة الكلام للواقع والخارج ومافی نفس الامر فاذاقلت بیع واردت به الاخبار الحالی فلابدّ له من وقوع بیع خارج حاصل بغیر هذااللفظ یقصدمطابقته لذلك الخارج بخلاف بعت الانشائی فانه لاخارج له یقصد مطابقته له بل البیع یحصل فی الحال بهذااللفظ وهذااللفظ موجد له۔

ترجمہ:اس کی وضاحت یہ ہے کہ وہ کلام جو دو چیزوں (محکوم علیہ ومحکوم بہ) کے درمیان نسبت کے واقع ہونے پر دال ہے ایساوقوع یا تو ثبوت کے ساتھ ہو بایں طور پر کہ یہ وہ ہے یا نفی کے ساتھ ہو کہ یہ وہ نہیں ہے پس قطع نظر اس نسبت کے جو ذہن میں ہے ضروری ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان خارج میں بھی نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ ہو کیونکہ یا تو یہ وہ ہوگا یا نہیں ہوگا پس اس نسبت کی مطابقت جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور کلام سے مفہوم ہوتی ہے اس نسبت کے ساتھ جو خارج میں واقع ہے بایں صورت کہ دونوں نسبتیں ثبوتی یا سلبی ہوں تو یہ صدق ہے اور اس کی عدم مطابقت کذب ہے اور کلام کے واقع ،خارج اور نفس الامر کے ساتھ مطابقت کا یہی مطلب ہے پس جب تم بیع کہو اور اس سے تمہاری مراد بیع حالی یا استقبالی کی خبر وحکایت کرنا ہو ضروری ہے کہ خارج میں بیع واقع ہو جو اس لفظ کے بغیر حاصل ہو اور اس لفظ کے اس خارج کے ساتھ مطابقت کا ارادہ کیا جائے برخلاف بعت انشائی کے تو اس کے لیے کوئی خارج نہیں کہ اس لفظ کے اس خارج کے ساتھ مطابقت کا ارادہ کیا جائے بلکہ بیع زمانہ حال میں اسی لفظ کے ساتھ حاصل ہو رہی ہے اور یہ لفظ اس کے لیے موجد ہے۔

وضاحت:بیان ذالك الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔

صدق کی تعریف کی کہ خبر کا حکم واقع کے مطابق ہو تو خبر کا معنی بھی واضح ہے اور حکم کا بھی واضح ہے کہ حکم کا معنی نسبت کلامی ہے جو زید قائم سے نسبت سمجھ آ رہی ہے باقی واقع کا معنی واضح نہیں اس لئے اب یہاں سے واقع کی تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب ہم زید قائم کہیں تو اس سے ایک نسبت سمجھ آتی ہے زید اور قائم کے درمیان یہ نسبت تو زید قائم بولنے سے آئے گی اور اس بولنے سے قطع نظر بھی تو زید اور قائم کے درمیان بھی کوئی تعلق ہوگا یا ایجابی ہوگا یا سلبی تو یہ زید قائم سے قطع نظر نسبت اسی نسبت کو واقع بھی کہتے ہیں۔اور خارج بھی کہتے ہیں اور نفس الامر بھی کہتے ہیں لہذا سچی خبر یہ ہوگی کہ زید قائم سے جو نسبت کلامی سمجھ آ رہی ہے یہ نسبت کلامی اس نسبت (جو زید قائم کے لفظ سے قطع نظر زید قائم کے درمیان نسبت ہے) کے مطابق ہو یعنی کلامی اور ہوا سلبی اور وہ خارج والی نسبت بھی سلبی ہو یا دونوں ثبوتی اور کذب یہ ہوگا کہ نسبت کلامیہ خارج والی نسبت کے مطابق نہ ہو تو مطابق نہ ہونے کی دو صورتیں ہوں گی ایک یہ کہ کلام سے ثبوتی سمجھ آ جائے اور واقع میں سلبی ہو یا بالعکس۔

قولہ:فاذا قلت ابیع۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے اس کی مشکل سی مثال بھی دی کہ مثلا ایک آدمی کہے ابیع اور اس کا مقصود خبر حال ہو یعنی حال سے خبر دینا ہو تو اب ایک نسبت تو ابیع کے لفظ سے سمجھ آ رہی ہے اور ایک نسبت ابیع کے لفظ سے قطع نظر بھی بیع اور اس انسان کے درمیان بھی ہو گی تب خبر بنے گی۔

قولہ:والافلاالخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

باقی ایک بعت انشائی بھی ہے جب کوئی فروخت کرنے والا خریدکرنے والے سے کہے بعت اس صورت میں بعت کے لفظ سے ایک نسبت سمجھ آتی ہے اور اس سے قطع نظر کوئی نسبت نہیں ہے لہذا یہ انشاء ہو گا۔

عبارت:ولا يقدح في ذلك ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام له امر متحقق موجود في الخارج فانالوقطعنا النظرعن ادراك الذهن وحكمه فالقيام حاصل له وهذامعنى وجود النسبة الخارجية وقيل قائله النظام ومن تابعه صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان ذلك الاعتقاد خطأ غيرمطابق للواقع و كذب الخبر عدمها اى عدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان خطأ فقول القائل السماء تحتنا معتقداذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب والواو في قوله ولوخطأللحال وقيل للعطف وى لولم يكن خطأولو كان خطأً

ترجمہ:اوراس میں کوئی حرج لازم نہیں آتا کہ نسبت اموراعتباریہ میں سے ہے نہ کہ خارجیہ میں سے ہمارے قول القیام حاصل لذید فی الخارج اورحصول القیام لہ امرمتحقق موجود فی الخارج کے درمیان فرق کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ اگر ہم ذہن کے ادراک اوراس کے حکم سے قطع نظر کریں تو قیام اس کے لیے حاصل ہے اوریہی معنی نسبت خارجیہ کے وجود کا ہے اور کہا گیا ہے اس کا قائل نظام معتزلی اوراس کے پیروکار ہیں کہ صدق خبر،خبر کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا ہے اگر چہ یہ اعتقاد خطاء ہوواقع کے مطابق نہ ہواور کذب خبر،خبر کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا ہے اگر چہ وہ خطاء ہوپس کہنے والے کا یہ کہنا کہ آسمان ہمارے نیچے ہے حالانکہ وہ اس کا معتقد ہے تو یہ صدق ہے اوراس کا یہ کہنا کہ آسمان ہمارے اوپر ہے اوراس کا معتقد نہیں ہے تو یہ کذب ہے اور ہمارے قول ولوخطاً میں واؤ حالیہ ہے اوربعض نے کہا عاطفہ ہے یعنی اگر چہ نہ ہوخطاء اوراگر چہ ہو خطاء۔

وضاحت:ولا يقدح في ذالك ان النسبة۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے ایک اعتراض کے دوجواب دیئے ہیں۔

اعتراض یہ ہوگیا کہ صرف یہ ذکر کیا گیا کہ نسبت کلامی کے مقابلے میں نسبت خارجی ہوتی ہے سوال ہوا کہ نسبت خارجی کہنا درست نہیں کیونکہ نسبت تو نفس الامر اور خارج میں ہو ہی نہیں سکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبت تو اموراعتباری سے ہے اور معقولات ثانیہ سے ہے یہ خارج میں نہیں ہوتی بلکہ ذہن میں ہوتی ہے اور جو ذکر ماقبل میں کیا گیا ہے کہ وہ خارج میں ہے اسے تعارض آگیا ہے۔

اس کے شارح نے دوجواب دیئے ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ خارج کے دو معنی ہوتے ہیں ایک تو خارج کا معنی عین ہوتا ہے یعنی جو مشاعر سے خارج ہو(مشاعر کہتے ہیں نفس ناطقہ اور پانچ حواس باطنہ کواوران چھ کے مجموعہ کا نام ذہن ہے)اور دوسرا خارج کا معنی ہے کہ نسبت کلامیہ سے قطع نظر ہواورنسبت کلامی سے خارج ہواگر چہ ذہن میں بھی کیوں نہ ہوہم نے جو پہلے کہا کہ نسبت خارج میں ہوتی ہے یہ خارج کا ہم نے یہ معنی لیا کہ نسبت کلامیہ سے خارج ہواورتم جو کہتے ہو کہ نسبت خارج میں نہیں ہوتی یہ خارج بمعنی عین یعنی مشاعر سے خارج

لہذا تعارض نہ رہا کیونکہ نفی اثبات کا محل بدل گیا۔

قولہ:فانا لوقطعنا انظر الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے ذکر کیا کہ ہم اگر ذہن کے ادراک اور اس کے حکم سے قطع نظر کریں تو پھر بھی قائم زید کے لیے خارج ہے یعنی خارج میں بھی کوئی نسبت ہوگی زید اور قائم کے درمیان وہذا معنی وجود النسبۃ الخارجیۃ سے بتایا کہ ہم جو کہتے ہیں کہ نسبت خارج میں ہوتی ہے تو خارج کا یہ معنی ہے اور دوسرا جواب یہ دیا کہ خارج جو مشاعر سے خارج ہو اس کے دو معنی ہیں اگر وہ خارج جو ذات کی ظرف ہو اور دوسرا وہ کہ جو وجود کی ظرف جو پہلے کہا کہ خارج میں نسبت ہوتی ہے تو وہ خارج ذات کی ظرف مراد ہے یہ جو کہتے ہو کہ نسبت خارج میں نہیں ہوتی تو خارج سے مراد وہ ہے کہ جو وجود کی ظرف ہو تو اب بھی نفی اثبات کا محل بدل گیا اب تعارض نہیں رہا باقی یہ جواب شارح نے عبارت میں۔۔۔۔۔

قولہ:للفرق الظاھر۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے اس طرح دیا کہ ایک یہ ہے کہ القیام حاصل لزید فی الخارج اور ایک یہ ہے کہ حصول القیام لہ امر محقق موجود فی الخارج تو پہلا تو صحیح ہے کیونکہ وہاں فی الخارج قیام جو ذات ہے اس کی ظرف ہے لیکن دوسری مثال ٹھیک نہیں کیونکہ یہاں فی الخارج حصول القیام کی ظرف ہے اور حصول کا معنی تو موجود ہے تو یہ وجود کی ظرف ہے تو ہم نے کہا کہ نسبت خارج میں ہے اس سے مراد وہ خارج جو ذات کی ظرف ہے۔

قولہ:وقیل مطابقتہ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

یہاں سے ماتن صدق کذب میں یہ مذہب ذکر کرتا ہے اور مذہب نظام معتزلی اور اس کے تابعین کا ہے انہوں نے صدق کی تعریف کی کہ خبر (یعنی حکم خبر کا لیکن حکم کا ذکر نہیں کیا کیونکہ پہلے ذکر کر دیا گیا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر تو جمہور اور نظام دونوں کے نزدیک جھوٹی ہوگی لیکن اگر خبر واقع کے مطابق نہ ہو پھر اختلاف پڑے گا۔ جمہور کے نزدیک سچی ہوگی لیکن نظام کے نزدیک سچی نہیں ہوگی کیونکہ مخبر کے اعتقاد کے تو مطابق نہیں ہے فقول القائل سے اس کی مثال بھی دی کہ ایک شخص مثلاً کہتا ہے کہ السماء تحتنا بالفرض اس کا عقیدہ بھی یہ ہے کہ آسمان ہمارے نیچے ہے تو اس صورت میں یہ خبر سچی ہوگی کیونکہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہے اگرچہ واقع کے مطابق نہیں اور اس طرح وہ آدمی السماء فوقنا کہے گا چونکہ اس کا عقیدہ نہیں اس لئے پھر یہ خبر جھوٹی ہوگی کیونکہ اس کے اعتقاد کے مطابق نہیں اگرچہ واقع کے مطابق ہے۔

قولہ:والواؤ فی قولہ ولو خطاء۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو والواو خطاء کہا تو یہ واؤ حالیہ ہے اب معنی ہوگا کہ مفروضاً بعض نے کہا واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ محذوف ہے وہ یہ ہے کہ لولم یکن خطاء ولو خطاء یعنی خبر سچی وہ ہے کہ جو خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو اگرچہ واقع کے مطابق نہ ہو یا واقع کے مطابق ہو۔

عبارت:المراد بالاعتقاد الحکم الذھنی الجازم اوالراجح فیعم العلم وھوحکم جازم لایقبل التشکیک والاعتقاد الشھوروھوحکم جازم یقبله والظن وھوالحکم بالطرف الراجح فالخبرالمعلوم والعتقدوالمظنون صادق والموھوم کاذب لانه الحکم بخلاف الطرف الراجح واماالمشکوک فلایتحقق فیه الاعتقادلان الشك عبارۃ عن تساوی الطرفین والترددفیھما من غیر ترجیح فلایکون صادقا ولا کاذباویثبت الواسطه۔

ترجمہ: اوراعتقاد سے مراد حکم ذہنی جازم یاراجح ہے پس یہ علم کو بھی شامل ہوگا جو کہ حکم ذہنی جازم ہے شک کوقبول نہیں کرتا ہ اوراعتقادمشہور کوبھی شامل ہوگا اور وہ حکم ذہنی جازم ہے جو کہ شک کوقبول کرتا ہیاورظن کوشامل ہوگا اور یہ جانب راجح کے ساتھ حکم ہے پس خبر معلوم معتقداورمظنون صادق ہے اورموہوم کاذب ہے کیونکہ وھم طرف راجح کے خلاف پرحکم لگانا ہے اور بہرحال خبر شکوک میں اعتقادموجود ہی نہیں ہوتا کیونکہ شک تساوی طرفین اوران میں تردد کے واقع ہونے کو کہتے ہیں پس یہ نہ تو صادق ہے اورنہ ہی کاذب ہےاورواسطہ ثابت ہوگیا۔

وضاحت:والمراد بالاعتقاد الحکم الذھنی-------------

سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے نظام کے مذہب پرصدق کی تعریف کی کہ خبرمخبر کےاعتقاد کے مطابق ہوتو اعتقاداس جزم کوکہتے ہیں کہ جوتشکیک کے قابل ہولہذا جواخبار یقینیہ ہیں ایک توان پرتعریف سچی نہ آئی کیونکہ یقین اس جزم کو کہتے ہیں کہ جوتشکیک کوقبول نہ کرے اوراعتقاداس کو کہتے ہیں کہ جوتشکیک کوقبول کرے دوسرا یہ کہ جواخبارمظنونہ ہیں ان پربھی تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ ظن کہتے ہیں کہ جوجانب راجح ہو یہاں اعتقاد ہوتا ہی نہیں حالانکہ اخبار یقینیہ اورمظنونہ سچی ہوتی ہیں لیکن تعریف سچی نہ آئی۔

جواب دیا کہ جواعتقاد کامعنی سمجھااس کواعتقادمشہور کہتے ہیں یہاں صدق کی تعریف میں اعتقاد کا یہ مشہورمعنی مرادنہیں بلکہ یہاں اعتقاد کامعنی حکم ذہنی ہےخواہ جازم ہویاراجح ہوجب جازم کہاتواب اخبار یقینیہ کوتعریف شامل ہوگئی کیونکہ اخبار یقینیہ میں بھی جزم ہوتا ہے اسی طرح جواخبارمعتقد ہیں ان کوبھی شامل ہوگی کیونکہ ان میں بھی جزم ہوتاہےاورجب راجح کہاتو پھراخبارمظنونہ کوشامل ہوگی کیونکہ ظن جانب راجح کو کہتے ہیں یہاں اعتقادنہیں ہے۔توپھر سچی خبریں تین قسم کی ہوں گی یقینیہ (علم کا معنی یقین ہے)اخبار معتقدہ اور اخبارمظنونہ باقی یہ کہ اخبارموھومہ بھی ہوتی ہےتوبتایا کہ یہ جھوٹی ہوتی ہیں کیونکہ وہم کہتے ہیں کہ ظن میں راجح جانب کے مقابلے میں جو جانب مرجوح ہوتی ہےتومرجوح وہاں ہوگی جہاں راجح ہوتوراجح کاتو متکلم کواعتقاد ہوتاہےتویہ مرجوح اس اعتقاد کے مطابق نہیں اس لئے موہومہ خبریں جھوٹی ہوں گی باقی یہاں یہ وہم نہیں پڑنا چاہیے کہ آگے کہے گا کہ وہم میں تواعتقاد ہی نہیں پھراعتقاد کے مطابق نہ ہوئے کیونکہ وہم میں جانب راجح توضرورہوگی تواعتقادمرجوح کا نہیں اس کے راجح کا ہوگااورمرجوح اس کے خلاف ہوگا۔واماالمشکوک سے شارح نظام پراعتراض کرتے ہیں پھرکمزورجواب دیں گےاعتراض یہ کرتے ہیں کہ نظام توان لوگوں میں سے ہے کہ جوخبر میں واسطے کے قائل نہیں حالانکہ جوخبرمشکوک ہوتی ہےوہاں اعتقادنہیں ہوتادونوں جانبین برابرہوتی ہیں وہ نہ سچی اورنہ جھوٹی ہو سکتی ہے کیونکہ جب اعتقادنہیں تویہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ خبرمخبر کےاعتقاد کےمطابق ہے یامخبر کےاعتقاد کےمطابق نہیں تو واسطہ نکل آیا کہ مشکوک خبرنہ سچی ہے نہ جھوٹی ہےحالانکہ نظام ان لوگوں میں ہے جو کہتے ہیں کہ خبر کا صدق اورکذب میں حصر ہے۔

عبارت :اللھم الاان یقال اذاانتفی الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد فیکون کاذبالایقال المشکوك لیس بخبر لیکون صادقااو کاذبالانه لاحکم معه ولاتصدیق بل ھومجرد تصور کماصرح به ارباب المعقول لانانقول لاحکم ولاتصدیق للشاك بمعنی انه لم یدرك وقوع النسبة اولاوقوعھاوذھنه لم یحکم بشئی من النفی والاثبات لکنه اذاتلفظ بالجملةالخبریة وقال زید فی الدار مثلامع الشك فکلامه خبرلامحالة بل اذتیقن ان زید لیس فی الدار وقال زید فی الدار فکلامه خبروھذا ظاھر۔

ترجمہ: اے اللہ تو ہی مدد فرما مگر یہ کہ جواب میں کہا جائے گا کہ خبر شکوک میں جب اعتقاد ہی منتفی ہے تو اعتقاد کے ساتھ عدم مطابقت ثابت ہو جائے گی پس یہ خبر کاذب ہوگی اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مشکوک خبر ہی نہیں تا کہ صادق یا کاذب ہو کیونکہ نہ تو اس میں کوئی حکم ہے اور نہ ہی تصدیق بلکہ وہ محض تصور ہے جیسے ارباب عقول نے اس کی تصریح کی ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ حکم اور تصدیق شا کی کی بہ نسبت نہیں بایں طور پر کہ اسے نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا علم حاصل نہیں ہوا اور اس کے ذہن نے نفی و اثبات میں کسی کا حکم نہیں لگایا مگر جب اس نے جملہ خبریہ کا تلفظ کرتے ہوئے زید فی الدار شک کے باوجود کہہ دیا تو اس کا یہ کلام خبر ہے بلکہ اگر اسے یہ یقین ہو کہ زید گھر میں موجود نہیں اور پھر کہے زید فی الدار واس کا یہ کلام بھی خبر ہوگا اور یہ ظاہر ہے۔

وضاحت:اللھم الا ان یقال۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نظام کی طرف سے کمزور جواب دیتا ہے وہ یہ ہے کہ کذب کی ہم نے تعریف کی کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یہ متعدد پر نفی ہے اس کی دو صورتیں ہیں اول خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یہ بھی جھوٹی ہے یا سرے سے اعتقاد ہی نہ ہو پھر بھی جھوٹی ہے کیونکہ کہہ سکتے ہیں کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں باقی ضعف اس جواب میں یہ ہے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ اعتقاد نہ ہو پھر بھی خبر جھوٹی ہوتی ہے تو پھر انشاء میں بھی اعتقاد نہیں ہوتا تو پھر انشاء سچا ہو جائے گا حالانکہ انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔

قولہ:لایقال المشکوك۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو نظام پر جو شارح نے **اعتراض** کر دیا کہ مشکوک خبر نہ سچی نہ جھوٹی ہوتی ہے تو پھر واسطہ نکل آیا کسی نے جواب دیا تھا اسے نقل کر کے رد کے گا جواب کسی نے یہ دیا کہ نظام جو حصر کا قائل ہے تو خبر کے حصر کا صادق کاذب ہونے میں قائل ہے ۔جو خبر نہیں اس کے حصر کا تو کوئی قائل نہیں اور مشکوک تو خبر ہی نہیں لہذا یہ اگر سچی جھوٹی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ مناطقہ نے ذکر کیا ہے کہ مشکوک میں محض تصور ہوتا ہے وہاں نہ حکم اور نہ تصدیق ہوتی ہے کیونکہ تصدیق کا تعلق تو اخبار کے ساتھ ہوتا ہے جب یہ خبر ہی نہیں لہذا اگر سچی جھوٹی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

شارح اس کے دو جواب دے گا:

پہلا جواب ۔۔لانا نقول سے یہ دیتا ہے کہ تم نے کہا کہ خبر مشکوک اس لئے نہیں کہ یہاں اعتقاد نہیں ہوتا دونوں

جانبیں برابر ہوتی ہیں یہاں حکم اور تصدیق نہیں ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ خبر کی مدار حکم تصدیق پر نہیں خارج پر ہے کیونکہ ہم نے خبر کی تعریف کی ہے کہ نسبت کلامی کے مقابلے میں خارج ہوتا ہے تو نسبت کلامی کبھی خارج کے مطابق ہوگی کبھی نہیں ہوگی جیسے کوئی شخص زید فی الدار کہے گا اور اس کو شک ہوگا کہ زید گھر میں ہے یا کہ نہیں ہے۔تو متکلم کے اعتقاد سے قطع نظر اس کا خارج تو ہوگا کہ خارج زید گھر میں ہوگا یا نہیں ہوگا تو زید فی الدار خبر ہوگی باقی عبارت میں پہلا جواب اسطرح دیا ہے کہ یہ ٹھیک ہے کہ زید فی الدار مشکوک شخص بولے گا تو پھر اس میں نہ حکم ہے اور نہ تصدیق ہے تصدیق اور حکم کے نہ ہونے کا مطلب ہے کہ متکلم کو وقوع لا وقوع کا ادراک نہیں اور اس کا ذہن کسی شئی پر نفی یا اثبات کے ساتھ حکم نہیں کرتا لیکن جس وقت پہلے خبر یئے زید فی الدار کا تلفظ کرے گا تو اس کا خارج ضرور ہوگا لہذا یہ خبر ہوگی۔

قوله:بل اذا تیقن ان زیدلــــــــــــــــ

سے شارح نے **دوسرا جواب** دیا وہ یہ کہ تم نے کہا کہ مشکوک خبر اس لئے نہیں کہ اس کی دو جانبیں برابر ہوتی ہیں اور اعتقاد نہیں ہوتا حالانکہ ایک اور ہے جو شک سے زیادہ کمزور ہے اسے خبر بناتے ہو تو مشکوک کو کیوں خبر بناتے وہ اس طرح کہ ایک شخص ہے اس کو یقین ہے کہ زید دار میں نہیں اور پھر کہتا ہے زید فی الدار تو اب زید فی الدار یہ مشکوک سے زیادہ کمزور ہے کیونکہ مشکوک میں دونوں احتمال ہوتے ہیں اور شک کرنے والا ہر ایک جو جائز رکھتا ہے اور یہاں زید فی الدار تو جائز ہی نہیں رکھتا کیونکہ دار میں نہ ہونے کا یقین ہے تو زید فی الدار کو اس صورت میں خبر بناتے ہو جو مشکوک سے بھی کمزور ہے تو پھر مشکوک کیوں خبر نہیں بن سکتا کیونکہ تم اس صورت میں زید فی الدار کو خبر اس لئے بناتے ہو کہ متکلم اگر چہ لیس زید فی الدار کا یقین ہے لیکن اس کے اعتقاد سے قطع نظر خارج میں تو دار اور زید کے درمیان کوئی تعلق ہوگا جیسے یہاں خارج ہوسکتا ہے شک کی صورت میں بھی خارج ہوسکتا ہے لہذا اسے بھی خبر کہو۔

عبارت:وتمسك النظام بدليل قوله تعالى اذاجاءك المنافقون قالونشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهدان المنافقين لكاذبون فانه تعالى سجل عليهم بانهم كاذبون فى قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فلو كان الصدق عبارة عن مطابقة الواقع لماصحَّ هذاوردهذاالاستدلال بان المعنى لكاذبون فى الشهادة وادّعائهم فيهاالمواطاةفالتكذيب راجع الى قولهم نشهدباعتبار تضمنه خبرا كاذباوهوان شهادتنا هذه عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسميّة ولاشك انه غير مطابق للواقع لكونهم المنافقين الذين يقولون بافواههم ماليس فى قلوبهم وماقيل انه راجع الى قولهم نشهدوانه خبرغيرمطابق للواقع ليس بشئى لظهور انه ليس بخبر بل انشاء۔

ترجمہ:اورنظام نے اللہ تعالی کے اس قول سے دلیل پکڑی ہے "جب تیرے پاس منافق آ کر گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اوراللہ جانتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اوراللہ گواہی دیتا ہے کہ منافق جھوٹے ہیں پس اللہ تعالی نے ان پر حکم لگایا ہے کہ وہ اپنے قول انک لرسول اللہ کہنے میں جھوٹے ہیں باوجود یہ کہ ان کا یہ قول واقع کے مطابق ہے پس اگرصدق واقع کے ساتھ مطابقت سے عبارت ہوتا تو یہ حکم صحیح نہ ہوتا۔اوراس استدلال کا رد کیا گیا بایں صورت کہ معنی یہ ہے کہ وہ شہادت دینے میں اوراس میں دل وزبان کی موافقت کا دعوی کرنے میں جھوٹے ہیں پس تکذیب ان کے قول نشھد کی طرف لوٹ رہی ہے اس اعتبار سے کہ وہ گواہی ایک خبرکاذب کو متضمن ہےاوروہ یہ ہے کہ ہماری یہ گواہی پورے دل اورخالص اعتقاد سے ہے اِنّ،لام اور جملہ اسمیہ کی دلیل کے ساتھ اورکوئی شک نہیں کہ ان کی یہ خبرواقع کے مطابق نہیں ہے کیونکہ وہ منافقین تھے جوزبانوں سے وہ بات کہتے تھے جوان کے دلوں میں نہیں ہوتی تھی۔اور یہ جوکہا گیا ہے کہ یہ تکذیب ان کے قول نشھد کی طرف لوٹتی ہےاور یہ خبرواقع کے مطابق نہیں یہ کچھ نہیں کیونکہ یہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ نشھد خبر ہے بلکہ یہ توانشاء ہے۔

وضاحت:وتمسك النظام بدليل قوله تعالى------------

ماقبل میں ماتن نے نظام کے مذہب پرصدق کذب کی تعریف کی تھی کہ صدق یہ ہے کہ خبرمخبرکے اعتقادکےمطابق ہواورکذب یہ ہے کہ خبرمخبرکے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یہاں سے نظام کی دلیل نقل کرتا ہے وہ اسطرح کہ اللہ تعالی نے فرمایاان المنافقین لکاذبون اب شارح نے پہلے عبارت نکالی تاکہ دلیل کی سمجھ آجائے تو وہ اس طرح کہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ جس وقت منافق آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ تحقیق تو اللہ تعالی کا رسول ہے بعد میں پھرارشادفرمایا کہ اللہ تعالی جانتا ہے کہ آپ اللہ تعالی کے رسول ہیں مطلب ارشاد باری تعالی کا یہ ہے کہ آپ جو رسول ہوتو منافقین کے کہنے سے نہیں بلکہ اس لئے کہ اللہ تعالی جانتا ہے کہ آپ رسول ہیں تو پھرآگے اللہ تعالی نے ارشادفرمایا کہ اللہ تعالی گواہی دیتا ہے کہ منافق جھوٹے ہیں اللہ تعالی نے منافقین کو جھوٹا کہا توصدق کذب توخبرکی صفتیں ہوتی ہیں یہاں یہ دیکھنا ہے کہ وہ کونسی خبر ہے جس میں منافق جھوٹے ہیں جواب دیا وہ خبر ہے انک لرسول اللہ لہذا اگرکذب کی یہ تعریف کروکہ خبرواقع کے مطابق نہ ہو

پھر تو منافق انک لرسول اللہ میں جھوٹے نہیں ہونے چاہیے کیونکہ یہ خبر تو واقع کے مطابق ہے ہاں اگر یہ تعریف کریں کذب کی کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو تو اب انک رسول اللہ جھوٹی اس لئے ہے کہ یہ منافقین کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اس دلیل سے صرف کذب کی تعریف معلوم ہوئی کہ کذب یہ کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور صدق خبر کی تعریف اپنی طرف سے ملا دیں گے کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو کیونکہ یہ ایک دوسرے کی نقیض ہیں لہذا ایک کی تعریف سے دوسرے کی تعریف خود بخود سمجھ آجائے گی۔

قولہ:ورد بان المعنی لکاذبون فی الشھادۃ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے ماتن نے نظام کی اس دلیل کو رد کر دیا وہ اس طرح کہ تمہاری دلیل تب بنتی کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہو لیکن یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہیں بلکہ نشھد کی طرف راجع ہے اور نشھد اس لئے جھوٹا ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں اب اعتراض ہو گیا کہ تم نے کہا کہ کذب نشھد کی طرف راجع ہے تو نشھد شھادۃ سے ہے اور شھادۃ تو انشاء ہے نہ کہ خبر اور انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا شارح نے

قولہ:وادعائھم فیھا المواطاۃ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے اس کا جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ نشھد انشاء ہے اور انشاء صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا لیکن نشھد ایک اور خبر کو متضمن ہے یہ کذب دراصل اس کی طرف راجع ہے وہ خبر یہ ہے کہ چونکہ عموماً جو گواہی دیتا ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں یہ گواہی سچے دل سے دیتا ہوں اس لئے نشھد کہنے سے مطلب یہ تھا کہ ہم یہ گواہی سچے دل اور خلوص اعتقاد سے دیتے ہیں اور یہ خبر اس لئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں کیونکہ اللہ تعالی نے خود ارشاد فرمایا کہ منافقین جو منہ سے بولتے ہیں ان کے دل میں وہ نہیں ہوتا باقی رہا۔۔۔۔

بشھادۃ سے اس پر دلیل دی کہ نشھد اس خبر کی طرح ہے کہ ہذہ من صمیم القلب وخلوص الاعتقاد تو کہتا ہے کہ دلیل یہ ہے کہ انک لرسول اللہ میں ایک ان ہے لام اور جملہ اسمیہ ہے یہ سارے تاکید کے لیے آتے ہیں مطلب یہ ہوگا کہ ہم یہ شھادۃ سچے دل سے اور خلوص اعتقاد سے دیتے ہیں یہاں یہ خارجی اعتراض نہیں ہونا چاہیے کہے گا کہ چلو یہ کذب نشھد کی طرف راجع ہے لیکن نشھد اس لئے جھوٹا نہیں کہ یہ واقع کے مطابق نہیں بلکہ اس لئے جھوٹا ہے کہ یہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں کیونکہ ہم کہیں گے کہ نظام معتزلی ہے وہ یہ احتمال نہیں ذکر کر سکتا کہ یہ نشھد اس لئے جھوٹا ہے کہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہاں ہم نظام کے استدلال کے رد کرنے کے لیے یہ احتمال ذکر کر سکتے ہیں کہ یہ نشھد جھوٹا اس لئے ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں۔۔۔۔

قولہ:وماقیل انہ راجع۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بعض محققین کے قول کو رد کر دیا وہ اس طرح کہ بعض محققین نے اس متن کا مطلب یہ بیان کیا تھا کہ کذب نشھد کی طرف راجع ہے اور یہ نشھد انشاء ہے خبر نہیں اور انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔

عبارت: اوالمعنی انھم لکاذبون فی تسمیتھا ای فی تسمیۃ الاخبار الخالی عن الموطاۃ شھادۃ لان المواطاۃ مشروطۃ فی الشھادۃ وفیہ نظرلان مثل ھذایکون غلطافی اطلاق اللفظ لاکذبالان تسمیتہ شئی بشئی لیس من باب الاخبارلوسلم فاشتراط الموطاۃ فی مطلق الشھادۃ ممنوع وحاصل الجواب منع کون التکذیب راجعا الی قولھم انک لرسُولُ اللہ مستندابھذین الوجھین ثم الجواب علی تقدیر التسلیم بمااشار الیہ بقولہ اوالمشھود بہ ای المعنی انھم لکاذبون فی المشھودبہ اعنی فی قولھم انک لرسول اللہ لکن لافی الواقع بل فی زعمھم الفاسد واعتقادھم الکاسد لانھم یعتقدون انہ غیر مطابق للواقع فیکون کاذباعندھم لکنہ صادق فی نفس الامر لوجودالمطابقۃ فلیتأمل لئلایتوھم ان ھذااعتراف بکون الصدق والکذب باعتبار مطابقۃ الاعتقاد وعدمھا فبین المعنیین بوَن بعید فظھر بماذکر نا فساد ماقیل ان الجواب الحقیقی منع کون التکذیب راجعاالی قولھم انک لرسول اللہ والوجوہ الثلثۃ لبیان السند۔

ترجمہ: یا معنی یہ ہے کہ وہ اس شہادت کا جس میں دل وزبان موافق نہیں شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں کیونکہ دل وزبان کی موافقت شہادت میں مشروط ہے اوراس میں نظر ہے کیونکہ یہ (استعمال وتسمیہ) غلطی لفظوں کے اطلاق کی ہے نہ کہ کذب وجھوٹ۔ کیونکہ کسی شئی کوکسی شئی کے نام سے موسوم کرنا باب الاخبار میں سے نہیں ہے اوراگر یہ تسلیم کرلیں کہ یہ تسمیہ خبر ہے تو پھر مطلق شہادت میں دل وزبان کی موافقت قابل تسلیم نہیں حاصل جواب کا یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تکذیب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے ان دووجھوں سے سند پکڑتے ہوئے۔

پھر جواب بصورت تسلیم یہ ہے کہ جس کی طرف اس نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا یا مشہود بہ میں یعنی معنی یہ ہے کہ وہ کاذب ہیں مشہود بہ میں یعنی اپنے قول انک لرسول اللہ میں لیکن فی الواقع نہیں بلکہ اپنے زعم فاسداور باطل اعتقاد میں کیونکہ ان کا یہ اعتقاد تھا کہ یہ قول واقع کے ساتھ مطابق نہیں پس ان کے نزدیک یہ کاذب ہے لیکن حقیقت میں یہ صادق ہے کیونکہ اس میں مطابقت واقع اورخارج دونوں کے ساتھ موجود ہے پس اس میں غورکیا جانا چاہیے تاکہ نہ وھم نہ ہوکہ اس میں صدق وکذب کامدار اعتقاد کے ساتھ مطابقت وعدم مطابقت کی وجہ سے ہورہا ہے پس دونوں معنوں میں بڑا فرق ہے پس ہماری ذکرکردہ بات سے ماقبل کا فسادظاہر ہوگیا کہ جواب حقیقی تکذیب کے انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہ ہونے کوتسلیم کرنا ہے اوروجوہ ثلاثہ اسی منع کی سند کے بیان کے لیے ہیں۔

وضاحت: او فی تمسیتھا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

نظام کی دلیل کا ماتن نے پہلے **ایک جواب** دیا کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہیں ہوسکتا بلکہ یہ کذب نشھد کی طرف راجع ہواور نشھد کا اپنا معنی مرادنہیں بلکہ ایک اورخبر کو متضمن ہے اس کی طرف کذب راجع ہے یہاں سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے بلکہ یہ کذب تسمیہ کی طرف راجع ہے یعنی یہ جوخبر ہے انک

لرسول اللہ اس کا جومنافقین نے شھادۃ نام رکھا اس نام رکھنے میں وہ منافق جھوٹے ہیں کیونکہ شھادۃ کے لئے تو مواطاۃ (دل زبان کی موافقت) شرط ہوتی ہے اور منافقین کی اس خبر میں تو مواطاۃ نہیں تھی۔

قولہ:وفیہ نظر۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو ماتن نے جو نظام کی دلیل کا دوسرا جواب دیا اس پر یہاں سے شارح دو وجھوں سے اعتراض کرتا ہے:

پہلی وجہ سے تو اعتراض اس طرح کرتا ہے کہ اسم جب مسمی کے مطابق نہ ہو تو پھر عرف میں اس کو غلط کہتے ہیں کذب نہیں کہتے یہاں بھی اس طرح ہے کہ اس مسمی کے مطابق نہیں کیونکہ اسم شھادۃ ہے اور مسمی انک لرسول اللہ والی خبر ہے تو یہ اسم مسمی کے مطابق نہیں ہوگا کیونکہ شھادۃ میں مواطاۃ شرط ہوتی ہے جبکہ اس انک لرسول اللہ والی خبر میں تو مواطاۃ نہیں لہذا شھادۃ نام رکھنا جھوٹا نہیں ہوگا بلکہ غلط ہوگا کیونکہ صدق کذب تو خبر یعنی قضیہ کی صفتیں ہوتی ہیں اور نام رکھنا یہ تو کوئی قضیہ نہیں کیونکہ یہاں کوئی موضوع محمول تو نہیں یہ نام رکھنا تو مفرد ہے اور مفرد کا علم تصور ہوتا ہے۔

اور دوسری وجہ سے اعتراض یہ کرتا ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ جیسے کذب نشھد کی طرف راجع تھا اور نشھد کا اپنا معنی مراد نہیں تھا بلکہ نشھد ایک اور خبر کو متضمن تھا اس کی طرف کذب راجع تھا یہاں بھی کذب تسمیہ کی طرف راجع ہو لیکن تسمیہ کا اپنا معنی مراد نہ ہو بلکہ یہ ایک اور خبر کو متضمن ہو اس کی طرف کذب راجع ہو وہ خبر یہ ہوگی کہ ہذا المقول یسمی شھادۃ اب کہو گے کہ یہ خبر جھوٹی اس لئے کہ اس میں مواطاۃ نہیں اور شھادۃ میں تو مواطاۃ ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مطلق شھادۃ میں ہم مواطاۃ کا شرط ہونا تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ شہادۃ جھوٹی بھی تو ہوتی ہے حالانکہ وہاں مواطاۃ نہیں ہوتی۔

قولہ:وحاصل الجواب منع کون التکذیب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

پہلے نظام کے مذہب پر کذب کی تعریف کی تھی کہ خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو پھر اس پر نظام کی دلیل نقل کی تھی پھر شارح نے اس کے دو جواب رد کر دیئے کہ تمہارا استدلال تب صحیح ہوتا کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہوتا لیکن یہ کذب تو نشھد کی طرف راجع ہے یا تسمیہ کی طرف راجع ہے ماتن نے جو استدلال کے جواب دیئے بعض شارحین نے ان کی اور تقریر کی شارح پہلے اپنے موَقف ذکر کرتا ہے اور دوسرے شارحین کا پھر رد ذکر کرے گا یہاں سے مذکورہ بالا عبارت کا شارح پہلے جواب کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہاں تک استدلال کا ایک جواب آ گیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلا جواب منع ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے (منع کہتے ہیں کہ دلیل کے کسی مقدمے پر اعتراض کرنا) اور آگے ماتن نے اس منع پر دو سندیں ذکر کی کہ ہوسکتا ہے کہ یہ کذب نشھد کی طرف راجع ہو اور ہوسکتا ہے کہ یہ کذب تسمیہ کی طرف راجع ہو (جہاں سند پر منع ہو تو اس کا معنی یوں کرتے ہیں کہ ہوسکتا ہے اور جائز ہے کہ یہ بات ہو)

قولہ:اولمشھود بہ فی زعمھم۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے ماتن نے دوسرا جواب دیا ہے پہلے یہ تھا کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے

اوراب کہتا ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے اور یہ انک لرسول اللہ والی خبر جھوٹی ہے اوراس لئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں پھراعتراض ہوگیا کہ انک لرسول اللہ تو واقع کے مطابق ہے پھر تم کیسے کہتے ہو کہ یہ خبراس لئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں اس کا شارح نے

قوله:لکن لافی الواقع۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے جواب دیا کہ واقع کے مطابق نہ ہونا دو قسم کا ہوتا ہے ایک یہ ہوتا ہے کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں فی الواقع اورایک یہ ہوتا ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہیں کسی زعم وخیال میں یہ ٹھیک ہے کہ انک لرسول اللہ یوں فی الواقع تو واقع کے مطابق ہے لیکن منافقین کے زعم میں واقع کے مطابق نہیں اس لیے جھوٹی ہے اصل مطلب یہ ہے کہ خود منافقین یہ سمجھتے تھے کہ ہم جو کہتے ہیں یہ واقع کے مطابق نہیں اس لئے پھران کے نزدیک انک لرسول اللہ خبر جھوٹی ہے۔

قوله:فلیتامل لئلا یتوهم۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض یہ ہوگیا کہ یہ تو ماتن نے نظام کے مذہب کو تسلیم کرلیا کیونکہ نظام کا مذہب بھی یہ ہے کہ کذب یہ ہے کہ خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور ہم نے تسلیم کرلیا کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ان کے خیال میں تو ان دونوں باتوں میں بون بعید ہے باقی رہی یہ بات کہ فرق کیسے ہے؟

شارح نے جواباً ذکر کیا مختلف وجوہ سے فرق ہے: **پہلا فرق** تو یہ ہے کہ نظام کے مذہب میں عدم مطابقت کی اضافت اعتقاد کی طرف ہے اور ہم نے جو تسلیم کرلیا وہاں بھی عدم مطابقت الاعتقاد کی طرف زعم ہے کیونکہ منافقین کا اپنا خیال یہ تھا کہ ہم جوانک لرسول اللہ کہتے ہیں یہ واقع کے مطابق نہیں۔اور ہم نے جو تسلیم کرلیا وہاں بھی عدم مطابقت للواقع کی طرف زعم ہے لیکن مظروف کے لحاظ سے فرق ہے کیونکہ نظام کے مذہب میں مظروف عدم مطابقت للا عتقاد ہے جبکہ ہم نے جو تسلیم کرلیا وہاں مظروف عدم مطابقت للواقع ہے تیسرا قدرے بادیک فرق ہے وہ یہ ہے کہ یہ کلام کسی شخص کے اعتقاد کے مطابق نہیں اس وقت اس شخص کو اس بات کا ادراک ضروری نہیں کہ یہ بات میرے اعتقاد کے خلاف ہے جیسے کہ ہم مسلمانوں کے جو معتقدات ہیں یہ نصاری کے اعتقاد کے مطابق نہیں لیکن نصاری کو اس بات کا ادراک نہیں کہ مسلمانوں کا یہ مسئلہ بھی ہمارے اعتقاد کے خلاف ہے یہ مسئلہ بھی خلاف ہے یہ بھی خلاف ہے جب تک وہ مسلمانوں کی کتابوں کا مطالعہ نہیں کریں گے اور ایک فرق یہ ہے کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں کسی خیال وزعم میں اس صورت میں زاعم کو اس بات کا ادراک ضروری ہوتا ہے کہ یہ بات میرے خیال میں واقع کے مطابق نہیں۔

قوله:فظهر بما ذکرنا فساد ماقیل۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

اب یہاں سے دوسرے شارحین کی تقریر کا رد کرتا ہے تو شارح کے مطابق تو ماتن نے دو جواب دیئے:

پہلا جواب منع ہے اور اس کی دوسندیں ہیں۔

دوسرا جواب تسلیم ہے اب کہتا ہے کہ دوسرے شارحین نے یہ تقریر کی کہ ماتن نے صرف ایک جواب دیا ہے منع کے ساتھ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے اور بعد میں تین ماتن پر منع کی سندیں ذکر کی ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ کذب نشہد کی طرف راجع ہوسکتا ہے کہ یہ کذب تسمیہ کی طرف راجع ہو جائز ہے کہ یہ کذب مشہود بہ کی طرف راجع ہو شارح نے رد کر دیا کہ اس کا فساد ظاہر ہو گیا کیونکہ انہوں نے مشہود نہ کا معنی ہی نہیں سمجھا مشھو د بہ وہی انک لرسول اللہ ہے اس صورت میں ماتن کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہو اور یہ کہنا کہ ہو سکتا ہے کہ مشہود بہ کی طرف کذب راجع ہو یعنی انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہیں ہے اور راجع ہو بھی سکتا ہے یہ تو تعارض لازم آئے گا۔

عبارت:واعلم ان ھھنا وجھاًاٰخرلم یذکرہ القوم وھوان یکون التکذیب راجعاالی حلف المنافقین وزعمھم انھم لم یقولوالا تنفقواعلی من عند رسول اللہ حتی ینفضوامن حولہ لماذکر فی صحیح البخاری عن زید بن ارقم انہ قال کنت فی غزاۃ فسمعتُ عبداللہ بن اُبیّ بن سلول یقول لاتنفقواعلی من عندرسول اللہ حتی ینفضوامن حولہ ولورجعنامن عندہ لیخرجنّ الاعز منھاالاذل فذکرت ذلك لعمّی فذکرہ للنبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فدعانی فحدثتہ فارسل رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم الی عبداللہ بن اُبیّ واصحابہ فحلفواعلی انھم ماقالوافکذّبنی رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم وصدقہ فاصابنی ھَمٌّ لم یصبنی مثلہ قط فجلستُ فی البیت فقال لی عمّی ماأردت الی ان کذبك رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم ومقتك فانزل اللہ تعالی اذجاءك المنافقون فبعث الیّ النبیّ علیہ السلام فقرأفقال ان اللہ تعالی صدقك یا زید۔

ترجمہ: جان لو کہ یہاں پر ایک اور وجہ بھی ہے جسے قوم نے ذکر نہیں کیا اور وہ یہ ہے کہ تکذیب منافقین کے حلف وقسم کی طرف راجع ہے اور ان کے اس زعم کی طرف کہ انہوں نے نہیں کہا کہ مت خرچ کرو ان لوگوں پر جو رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کے پاس ہیں حتی کہ وہ متفرق ہو جائیں پیغمبر کے ارد گرد سے۔ کیونکہ صحیح بخاری شریف میں زید بن ارقم رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت ہے کہ میں ایک جنگ میں تھا کہ میں نے عبداللہ بن ابی سلول سے سنا وہ کہہ رہا تھا کہ جو رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کے پاس ہیں ان پر خرچ مت کرو تا کہ وہ ان کے پاس سے متفرق ہو جائیں اور اگر ہم مدینہ کو اس کو پاس سے گئے تو ہم میں سے جو عزیز ہوگا وہ مدینہ سے ذلیل کو نکال دے گا۔ پس میں نے اس کا تذکرہ چچا کے سامنے کیا۔ میرے چچا نے نبی کریم ﷺ کے سامنے اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے مجھے بلایا تو میں نے یہ بات آپ علیہ الصلوۃ والسلام کے سامنے بیان کر دی تو آپ علیہ الصلوۃ والسلام نے عبداللہ بن سلول اور اس کے ساتھیوں کو بذریعہ پیغام بلوایا پس انہوں نے قسم اٹھالی کہ انہوں نے یہ بات نہیں کہی جس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری تکذیب اور ان کی تصدیق کی جس کی وجہ سے مجھے ایسا غم ہوا کہ ایسا کبھی نہیں ہوا تھا پھر میں گھر میں بیٹھ گیا۔ پھر مجھے میرے چچا نے کہا کہ تو نے ایسا کیا ارادہ کیا تھا یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیری تکذیب کی اور سرزنش کی۔ پھر اللہ تعالی نے یہ نازل فرمایا کہ (جب منافق تیرے پاس آتے ہیں) پس نبی کریم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے مجھے بلوایا اور میرے پر ان آیات کو پڑھا اور فرمایا اے زید اللہ تعالی نے تیری تصدیق کی ہے۔

وضاحت:واعلم ان ھھنا اوجھا آخر۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

شارح کے مطابق ماتن نے نظام کے استدلال کے دو جواب دیئے یہاں سے شارح کہتا ہے کہ یہاں ایک **تیسرا جواب** بھی ہے جس کو قوم یعنی علماء بلاغت نے نہیں ذکر کیا وہ یہ ہے کہ یہ کذب نہ انک لرسول اللہ اور نہ شھادۃ اور نہ تسمیہ کی طرف راجع ہے بلکہ یہ کذب منافقین کے قسموں کی طرف راجع ہے ان قسموں میں منافقین جھوٹے ہیں پھر اعتراض ہوا کہ قسم تو انشاء کی قسم ہے پھر اس کی طرف کذب کیسے راجع ہوسکتا ہے۔

قولہ:وزعمھم انھم لم یقولوا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ کفار کا یہ زعم کرنا کہ انہوں نے لاتنفقوا علی من عند رسول اللہ حتی الخ نہیں کہا لہذا یہ بات کہ انہوں نے اس کا قول نہیں کیا یہ تو قضیہ اور خبر ہے اس کی طرف کذب راجع ہوسکتا ہے۔

قولہ:لماذکر فی صحیح البخاری۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے کہا کہ ہم نے لاتنفقوا الآیۃ کیوں نہیں کہا جواب دیا کہ اس لئے کہ صحیح بخاری میں زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں حضو ﷺ کے ساتھ غزوہ بنی مصطلق میں شریک تھا کہ میں نے عبداللہ بن ابی سلول سے سنا (اس کے نام میں لوگوں کو غلطی لگی رہتی ہے درست ترکیب یہ ہے کہ ابن ابی یہ عبداللہ کی پہلی صفت اور ابن سلول دوسری صفت ہے چونکہ پہلا ابن دو علموں کے درمیان نہیں درمیان ابن ابی آ گیا اس لئے پھر کتابت میں دوسرے ابن کا ہمزہ نہیں گرے گا تو ابی عبداللہ کے باپ کا نام ہے اور سلول عبداللہ کی ماں کی نام ہے باقی یہ ترکیب نہیں کہ ابن ابی عبداللہ کی صفت ہے اور ابن سلول عبداللہ کی صفت ہو کیونکہ پھر معنی ہوگیا کہ عبداللہ جو کہ بیٹا ہے ابی کا اور ابی جو بیٹا ہے سلول کا حالانکہ سلول تو ابی کی بیوی بھی اسی طرح ایک اور صحابی کے نام میں بھی اس طرح غلطی لگتی ہے) کہ وہ کہتا تھا منافقوں کو کہ تم ان لوگوں کو کوئی چیز نہ دو جو حضور ﷺ کے پاس ہیں تو پھر وہ لوگ آپ ﷺ سے منتشر ہو جائیں گے اور پھر کہا ابی عبداللہ نے کہ اگر ہم حضور ﷺ سے مدینہ کی طرف رجوع کر گئے تو پھر وہاں ضرور اعزاذل کو مدینہ سے نکال دے گا تو اعز سے مراد اس کی اپنی ذات تھی کہ ہم اعزا اور صحابہ کرام اور حضور ﷺ یہ اذل ہیں تو زید بن ارقم فرماتے ہیں کہ جب جنگ سے واپسی یا واپس ہوئے تو میں نے عبداللہ کی یہ ساری بات اپنے چچا کو سنادی چچا سے ان کا حقیقی چچا مراد نہیں بلکہ خزرج قبیلے کا جو سردار تھا سعد بن عبادہ مراد ہے کیونکہ اھل عرب سردار کو چچا کہتے ہیں باقی ایک سعد اوس قبیلے کے سردار تھے وہ سعد بن معاذ تھے یہ دونوں سردار جلیل القدر صحابی تھے یہاں محققین نے یہ بات بھی سنائی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر جب منافقین نے تہمت لگائی پھر جب حضور ﷺ نے تقریر فرمائی آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم مہاجر ہیں اور ہمارا کوئی قبیلہ نہیں ورنہ ہمارے ساتھ یوں نہ ہوتا تو وہاں یہ سعد بن معاذ نے اشارہ سمجھا پھر کہا کہ آپ ﷺ کی تقریر کے دوران اٹھ کر کہنے لگے کہ اب تو صرف دو قبیلے ہیں اوس وخزرج وہ شخص بتاؤ اگر میرے قبیلے یعنی اوس میں سے ہے تو ابھی میں اس کی گردن اڑاتا ہوں بے شک خزرج سے ہو پھر بھی ہم اسے قتل کر دیں گے پھر وہ سعد بن عبادہ سعد بن معاذ کے ساتھ لڑ پڑے کہ تم میرے قبیلے کے آدمی کو قتل نہیں کر سکتے پھر میرے چچا نے حضور ﷺ کے بات بتائی پھر حضور ﷺ نے مجھے بلایا اور میں نے بات سنادی پھر حضور ﷺ نے عبداللہ بن ابی اور اس کے ساتھیوں کی طرف قاصد روانہ کیا تو عبداللہ وغیرہ نے قسمیں اٹھائیں کہ انہوں نے یہ بات نہیں کہی چونکہ شریعت ظاہر کا اعتبار کرتی ہے اس لئے پھر حضور ﷺ نے منافقوں کو سچا قرار دیا اور زید بن ارقم کو جھوٹا کر دیا اس سے پھر زید بن ارقم کو بہت غم لگا جو اس سے پہلے اس طرح کا غم کبھی نہیں لگا تھا تو وہ گھر میں بیٹھے رہتے تھے اور شرم سے باہر نہیں نکلتے تھے پھر ان کے چچا نے کہا کہ مجھ پر ناراض نہ ہو کیونکہ میں نے یہ ارادہ نہیں کیا کہ حضور ﷺ تیری تکذیب کریں اور تیرے پر ناراض ہو جائیں پھر قرآن پاک کی آیت اتری اذا جاءک المنافقون الایۃ حضور ﷺ نے زید کے پاس قاصد روانہ کیا وہ آ گئے تو حضور ﷺ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ زید بن ارقم تم کو خدا نے سچا قرار دیا۔

عبارت:الجاحظ انکرانحصار الخبر فی الصدق والکذب واثبت الواسطة وتحقیق کلامه ان الخبر اما مطابق للواقع اولاو کل منهمااما مع اعتقاد انه مطابق اواعتقاد انه غیر مطابق اوبدون الاعتقاد فهذه ستة اقسام واحدمنهاصادق وهوالمطابق للواقع مع اعتقادانه مطابق وواحد کاذب وهوغیر المطابق مع اعتقاد انه غیر مطابق والباقی لیس بصادق ولا کاذب فعنده صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق و کذب الخبر عدمها معه ای عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غیر مطابق ویلزم فی الاوّل مطابقة الخبر للاعتقاد وفی الثانی عدمها ضرورة توافق الواقع والاعتقاد ح وغیرهما وهی الاربعة الباقیة اعنی المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة او بدون الاعتقاد وعدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة اوبدون الاعتقاد لیس بصدق ولا کذب فکل من الصدق والکذب بتفسیره اخصّ منه بتفسیر الجمهور والنظام لانه اعتبر فی کل منهما جمیع الامرین اللذین اکتنفوا بواحد منهما فلیتدبّر فکثیراما یقع الخبط فی هذاالمقام وفی تقریر مذهب النظام وقد وقع ههنا فی شرح المفتاح مایقضی منه العجب۔

ترجمہ: جاحظ نے خبر کے صدق و کذب میں حصر کا انکار کیا ہے اور اس نے ان کے درمیان واسطہ کو ثابت کیا ہے اور اس کے کلام کی تحقیق یہ ہے کہ خبر یا واقع کے ساتھ مطابق ہوگی یا نہیں ہوگی اور ان دونوں میں سے ہر ایک یا اس کے اعتقاد کے ساتھ ہوگی کہ یہ واقع کے مطابطق ہے یا اس اعتقاد کے ساتھ ہوگی کہ واقع کے مطابق نہیں ہے اور یا بغیر کسی اعتقاد کے ہوگی پس یہ چھ اقسام ہیں ایک ان میں سے صادق ہے اور وہ یہ ہے کہ جو واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو اور ایک ان میں سے کاذب ہے اور وہ یہ ہے کہ جو واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی یہ ہو کہ یہ واقع کے مطابق نہیں ہے اور باقی نہ تو صادق ہیں اور نہ ہی کاذب ہیں پس جاحظ کے نزدیک صدق خبر یہ ہے کہ خبر کا واقع کے مطابق ہونا اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ واقع کے مطابق ہے اور کذب خبر یہ ہے کہ خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ واقع کے مطابق نہیں ہے اور اول میں خبر کا اعتقاد کے ساتھ مطابق ہونا لازم آتا ہے اور ثانی میں خبر کا اعتقاد کے ساتھ عدم مطابق ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ واقع اور اعتقاد آپس میں موافق ہیں اور ان دو کے علاوہ اور وہ باقی چار صورتیں ہیں یعنی خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد یہ ہو کہ مطابق نہیں یا اعتقاد کچھ بھی نہ ہو اور خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد مطابقت کا ہو یا کچھ بھی اعتقاد نہ ہو یہ نہ صادق ہیں اور نہ ہی کاذب ہیں پس صدق و کذب میں سے ہر ایک جاحظ کی تفسیر کے مطابق اخص ہے اسی صدق و کذب میں سے ہر ایک سے جمہور و نظام کی تفسیر سے کیونکہ جاحظ نے اعتبار کیا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک میں دونوں امروں کو جن دو امروں میں سے ایک کے ساتھ جمہور و نظام نے اکتفاء کیا ہے پس چاہیے کہ غور کیا جائے اس مقام میں کیونکہ بہت مرتبہ اس مقام میں اشتباہ و فساد واقع ہوتا ہے اور نظام کے مذہب کی تقریر مین بھی اور شرح مفتاح میں جہاں پر وہ بات واقع ہوئی ہے کہ جس سے کامل و مکمل تعجب ہوتا ہے۔

قوله:الجاحظ مطابقة۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو پہلے ماتن نے دو مذہب ذکر کئے کہ جمہور کا مذہب اور نظام معتزلی کا یہاں سے ماتن تیسرا مذہب جاحظ کا ذکر کرتا ہے

یہ خبر کے صادق کاذب میں انحصار کے منکر ہے یہ خبر صادق کاذب کے درمیان واسطہ مانتاہے کہ کئی خبریں ایسی ہیں کہ جو نہ تو صادق ہیں اور نہ کاذب ہیں یہاں ایک خارجی اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ شارح نے الجاحظ کے بعد انکر فعل نکال کر بتایا کہ جاحظ مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے باقی الجاحظ کا فاعل بناتا اور اس سے پہلے فعل نکالتا یہ بھی ہوسکتا تھا پھر شارح نے جاحظ کو مبتدا کیوں بنایا اس کا جواب یہ ہے کہ اگر شارح الجاحظ کو فاعل بناتا تو پھر فعل مقدر نکالنا پڑتا اور نحو کی کتابوں میں فعل کے حذف کے مقامات لکھے ہوئے ہیں کہ کہاں فعل محذوف ہوتا ہے تو یہ مقام ان مقامات میں سے نہیں ہے اس لئے پھر فاعل نہیں بنایا اور مبتدا بنایا اور خبر محذوف نکالی۔

قولہ:وتحقیق کلامہ ان الخبر۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو بعض شارحین نے واسطے کو پورا نہیں سمجھا کہ جاحظ کیسے واسطہ مانتا ہے اس لئے شارح اس کی تحقیق کرے گا کہ جاحظ کیسے واسطے کا قائل ہے تو کہتا ہے کہ خبر میں پہلے دو احتمال ہیں کہ خبر واقع کے مطابق ہوگی یا خبر واقع کے مطابق نہیں ہوگی پر ھ ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں کیونکہ خبر جب واقع کے مطابق ہوگی تو پھر اعتقاد مطابقت کا ہوگا یا اعتقاد عدم مطابقت کا ہوگا یا نہ مطابقت اور نہ عدم مطابقت کا اعتقاد ہوگا یعنی لابشرط شئی کے مرتبے میں ہو یہ تین قسم بن گئے اسی طرح خبر جب واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر اعتقاد مطابقت کا ہوگا یا اعتقاد عدم مطابقت کا ہوگا یا کسی کا اعتقاد نہیں ہوگا نہ مطابقت کا نہ عدم مطابقت کا تو تین قسمیں یہ بن گئیں تو ساری چھ قسمیں بنیں گیں جن میں صرف ایک قسم سچی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے اور صرف ایک قسم جھوٹی کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو باقی جو چار قسمیں رہیں گی کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد عدم مطابقت کا ہو یا کسی کا اعتقاد نہ ہو اور اسی طرح واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد مطابقت کا ہو یا کسی کا اعتقاد نہ ہو تو یہ چاروں خبریں نہ سچ ہیں اور نہ جھوٹ ہیں۔

قولہ: فعندہ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جاحظ کے مذہب پر صدق کی تعریف کی کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو اور کذب یہ کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو لہذا جاحظ کے مذہب پر جو صدق کذب کی تعریف کی ہے چونکہ یہاں واقعہ اور اعتقاد میں مطابقت اور موافقت ہے کیونکہ صدق کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو تو واضح ہے کہ یہاں واقع اور اعتقاد دونوں موافق ہیں اس طرح کذب کی تعریف کی کہ خبر واقعہ کے کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو لہذا یہاں بھی واقع اور اعتقاد میں موافقت ہے کیونکہ خبر واقع کے مطابق نہیں اور اعتقاد بھی ہے کہ واقع کے مطابق نہیں۔

قولہ:ویلزم فی الاول۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

یہ جو جاحظ کے مذہب پر ماتن نے صدق و کذب کی تعریفیں کی ہیں بظاہر ان میں نظام کا مذہب نہیں آتا باقی جمہور کے

مذہب کوشامل ہیں کیونکہ جاحظ کے نزدیک صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو یہ پہلی جزء تھی جو جمہور کے مذہب کوشامل ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک بھی صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہواور جاحظ کے نزدیک صدق کی دوسری جز ہے کہ اعتقاد مطابقت کا ہوتو یہ نظام کے مذہب کوشامل نہیں کیونکہ نظام صدق میں مطابقت الاعتقاد کا اعتبار کرتا ہے اور جاحظ اعتقاد المطابقت کا اعتبار کرتا ہے اسی طرح کذب کی تعریف جاحظ نے یہ کی ہے کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو یہ پہلی جزء تھی جو جمہور کے مذہب کوشامل ہے کیونکہ جمہور بھی کذب کا معنی یہ کرتے ہیں کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو باقی جو دوسری جز ہے کہ اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو یہ بظاہر نظام کے مذہب کوشامل نہیں کیونکہ نظام کذب میں عدم مطابقت الاعتقاد کا اعتبار کرتا ہے جبکہ جاحظ اعتقاد عدم المطابقت کا اعتبار کرتا ہے تو شارح یہاں سے کہتا ہے کہ یہ جاحظ کے مذہب پر جو تعریفیں کیں یہ نظام کے مذہب کو بھی شامل ہیں وہ اس طرح کہ ان تعریفوں میں اعتقاد اور واقع مطابق اور موافق ہیں اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ دو چیزیں جب موافق ہوں تو تیسری شئی اگر ایک کے موافق ہوتو پھر دوسری کے بھی موافق ہوتی ہے لہذا صدق میں خبر واقع کے تو مطابق ہوتی ہے اور واقع اعتقاد موافق ہیں تو پھر خبر اعتقاد کے مطابق ہوگی چونکہ یہاں اعتقاد اور واقع موافق ہیں اس لئے اعتقاد المطابقت مستلزم ہوگیا مطابقت الاعتقاد کو اسی طرح کذب کی تعریف میں کہا کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہواور اعتقاد عدم مطابقت کا ہوتو اعتقاد و واقع مطابق ہیں اور قاعدہ ہے کہ دو چیزیں موافق ہوں تو تیسری شئی جب ایک کے مطابق نہ ہوتو دوسری کے بھی مطابق نہیں ہوتی چونکہ کذب میں خبر واقع کے مطابق نہیں پھر اعتقاد کے بھی مطابق نہیں ہوگی تو یہاں ہر جگہ ہی اعتقاد عدم المطابقت مستلزم ہوگیا مطابقت الاعتقاد کو تو صدق کذب کی جو تعریف جمہور کے نزدیک مذہب پر ہے یہ نظام کے مذہب کو بھی شامل ہے۔

قولہ:وغیرھما لیس بصدق ولا کذب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

ماتن نے کہا کہ صرف ایک ہی صورت سچی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہواور اعتقاد بھی مطابقت کا ہواور صرف ایک صورت کذب ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہواور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہواور دوسری نہ سچی ہیں اور نہ جھوٹی ہیں شارح نے۔۔

قولہ:وھی الاربعة الباقیة۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے بتایا کہ باقی چار صورتیں ہیں وہ یہ ہیں کہ خبر واقعہ کے مطابق ہواور اعتقاد عدم مطابقت ہو یا نہ مطابقت اور نہ عدم مطابقت کا اعتقاد ہواور وہ یہ کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہواور اعتقاد مطابقت کا ہو یا کسی کا اعتقاد نہ ہوتو بشرط شئی کی دوصورتیں تھیں بعض شارحین کو پتہ نہ چلا پھر انہوں نے صرف دوواسطے ذکر کئے حالانکہ چار واسطے ہیں۔

قولہ:فکل من الصدق والکذب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

یہاں تک تو اس کی تمہید ذکر کی اب اصل بات کرتا ہے وہ یہ ہے کہ جمہور اور نظام اور جاحظ کے مذہب میں نسبت ذکر کرتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ جمہور اور نظام کا مذہب ایک طرف ہواور جاحظ کا دوسری طرف ان میں نسبت ذکر کی کہ جاحظ کے مذہب پر جو صدق کذب کی تعریف ہے یہ خاص ہے اور جمہور اور نظام کے مذہب پر جو تعریف ہے وہ عام ہے مطلب یہ ہے کہ جو خبر جاحظ

کے نزدیک سچی ہوگی جمہور اور نظام کے نزدیک ضرور سچی ہوگی اور جو جاحظ کے نزدیک جھوٹی ہوگی وہ جمہور اور نظام کے نزدیک کاذب ہوگی لیکن جمہور اور نظام کے نزدیک جو خبر سچی یا جھوٹی ہو تو ضروری نہیں کہ خبر جاحظ کے نزدیک بھی سچی ہو یا جھوٹی ہو۔

قولہ:فلیتدبر فکثیر اما۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بعض کا رد کر دیا کہ بعض شارحین کو اس مقام میں خبط واقع ہوا اور وہ اس طرح کہ شارحین نے واسطے کی وہ قسم نہیں پہچانی کہ جو لا بشرط الشئی کے مرتبے میں ہے اور ان کو نظام کے مذہب کی تقریر میں غلطی لگی وہ اسطرح کہ ایک تو یہ کہ نظامی کہا کہ خبر کا صدق کذب میں حصر ہے اور انہوں نے سمجھا کہ نظام واسطے کا قائل ہے کہ انہوں نے مشکوک کے خبر ہونے کا انکار کر دیا تا کہ پھر واسطہ نہ لازم آ جائے حالانکہ مشکوک خبر ہے۔

قولہ:قد وقع ههنا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے بعض شارحین ایک تو الامام قطب الدین شیرازی ہوئے ہیں جن کے بارے میں مصباح نے جامی کے حاشیے پر کہا ہے کہ علامہ صرف ایک ہی ہوئے ہیں جو کہ ہر فن میں ماہر تھے تو یہ علامہ تفتازانی جگہ جگہ پر اس کا رد کرے گا یہاں سے پہلا رد کرتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ قطب الدین شرازی نے جو مفتاح پر شرح لکھی ہے وہاں اس نے ایک بات ایسی کی ہے کہ جس پر تعجب کیا جاسکتا ہے یعنی بندہ دیکھے تو تعجب آ جاتا ہے وہ یہ ہے کہ وہاں مفتاح میں پہلے جمہور کے مذہب کا ذکر کیا ہے پھر اس کے بعد نظام کے مذہب کا ذکر ہے علامہ قطب الدین نے جب شرح کر دی تو شرح میں نظام کے مذہب کو جاحظ کا مذہب بنالیا حالانکہ جاحظ کے مذہب کا وہاں ذکر ہی نہیں صرف جمہور اور نظام کے مذہب کا ذکر ہے شرح میں اس نے نظام کے مذہب کو جاحظ کے ذمے لگایا۔

عبارت:استدل الجاحظ بدلیل قوله تعالی افتری علی الله کذباام به جنة لان الکفار حصروااخبارالنّبیّ صلی الله تعالی علیه وسلم بالحشروالنشرفی الافترا والاخبارحال الجنّة علی سبیل منع الخلوولاشك انّ المرادبالثانی ای الاخبارحال الجنّة غیرالکذب لانه قسیمه ای لانّ الثانی قسیم الکذب اذ المعنی اکذب ام اخبرحال الجنّة وقسیم الشئی یجب ان یکون غیره وغیرالصدق لانهم لم یعتقدوه ای الصدق فعنداظهارتکذیبه لایریدون بکلامه الصّدق الذی هو بمراحل عن اعتقادهم ولوقال لانهم اعتقدواعدمه لکان اظهر۔

ترجمہ: جاحظ اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے (اللہ پر جھوٹ باندھا ہے یا ان کو آسیب زدگی ہے) کیونکہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کی حشر ونشر کے سلسلے کی خبر کو جھوٹ اور حالت جنون میں خبر دینے میں بطور منع خلو کے منحصر کر دیا تھا۔اور اس میں شک نہیں کہ ثانی یعنی حالت جنون میں خبر دینا، سے مراد کذب نہیں کیونکہ معنی یہ ہے کیا جھوٹ کہا ہے یا حالت آسیب میں خبر دی ہے اور شئی کا قسیم شئی کا غیر ہونا واجب ہے اور غیر صادق ہے کیونکہ ہواس صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے پس آپ کی تکذیب کے اظہار کے وقت اپنی کلام سے صدق کا ارادہ نہیں کر سکتے تھے جو کہ ان کے اعتقاد سے کوسوں دور تھا اور اگر مصنف کہتا انہوں نے عدم صدق کا اعتقاد کیا تو زیادہ ظاہر ہوتا۔

وضاحت:واستدل الجاحظ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تک تعریف کی تھی اور بتایا تھا کہ جاحظ کے واسطے کا قائل ہے یہاں سے ماتن جاحظ کی دلیل نقل کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے قرآن مجید میں فرمایا کہ کفار نے کہا کہ افتری علی اللہ کذبا ام بہ جنۃ تو حضور ﷺ جو حشر نشر کی خبریں کفار کو دیتے تھے تو کفار نے حضور ﷺ کی ان خبروں کا دو چیزوں میں حصر کر دیا کہ یا یہ افتراء ہے یا اخبار حالۃ الجنۃ یہ اخبار حال الجنۃ ہے نہ کذب ہے نہ صدق ہے اور جھوٹی تو اس لئے نہیں کہ کذب کا یہ اخبار حالۃ الجنۃ قسیم ہے اور شئی کا قسیم شئی کا غیر ہوتا ہے اور صدق اس لئے نہیں کہ کفار حضور کی خبروں کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو پھر یہ خبر ہے لیکن نہ سچی ہے اور نہ جھوٹی ہے نتیجہ یہ نکل آیا کہ خبر صادق کاذب کے درمیان واسطہ موجود ہے اس لئے ضروری ہے پھر تعریف صدق کذب کی ایسی کرنی چاہیے کہ واسطہ نکل سکے۔

باقی عبارت پر **خارجی اعتراض ہے** وہ یہ ہے کہ تم نے کہا کہ کفار نے حضور ﷺ کے اخبار کا افتراء اور اخبار حالۃ الجنہ میں حصر کیا یہاں تو کوئی حصر کا کلمہ نہیں پھر تم کیسے کہتے ہو کہ انہوں نے دو میں حصر کیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ السقوط فی معرض البیان بیان ہوتا ہے۔تو کفار نے جب یہ دو ہی قسمیں ذکر کیں افتراء اور اخبار حال الجنۃ یہ بیان ہے کہ تیسری قسم نہیں کیونکہ اگر تیسری قسم ہوتی تو وہ بھی ذکر کرتے باقی یہاں یہ وہم بھی ہے کہ ام بہ جنۃ افتراء کے مقابلے میں انہون نے ام بہ جنۃ ذکر کیا ہے پھر شارح نے اخبار حالۃ الجنہ کیوں نکالا وہ اس لئے کہ کفار نے اخبار کا حصر کیا ہے افتراء اور ام نہ جنہ میں تو پھر ام نہ جنۃ جسے اخبار حالۃ الجنہ ہی مراد ہوگی ورنہ خبر کا حصر کیسے ہوگا باقی شارح نے کہا کہ کفار نے حصر کیا افتراء اور اخبار حالۃ الجنہ میں تو یہ حصر مانعۃ الخلو کے طور پر کیا مانعۃ الخلو اسے کہتے ہیں کہ ہر ایک کا ارتفاع

منع ہوتا ہے باقی اگر جمع منع ہو تو پھر اسے مانعۃ الجمع فقط کہتے ہیں اور اگر جمع ہونا جائز ہو پھر اسے مطلق مانعۃ الخلو کہتے ہیں یہاں عام مراد ہے کہ جمع ہو یا نہ ہو تو پھر یہ انفصال حقیقی کو بھی شامل ہوگا اگر چہ یوں تو جمع نہیں ہو سکتے ہیں لیکن یہاں عام مراد ہے کیونکہ اگر جمع ہو جائیں پھر ان کا مطلب بطریق اولیٰ حل ہوگا کیونکہ وہ کفار تو حضور ﷺ کے معانداور دشمن تھے اگر افتراء اخبار حالۃ الجنہ دونوں باتیں جمع ہوں پھر وہ زیادہ خوش ہوں گے۔

قولہ:المراد بالثانی------------

سے ماتن نے کہا جو ثانی ہے یہ کذب کا بھی غیر ہے اور صدق کا بھی غیر ہے تو یہاں دوسرے شارحین نے ثانی کا معنی ام بہ جنۃ کیا شارح انکار کرتا ہے۔ای الاخبار سے ام بہ جنۃ نہیں لے سکتے کیونکہ ام بہ جنۃ میں جنۃ تو استفہام ہے اور یہ انشاء کی قسم ہے اور انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا صادق کاذب تو خبر ہوتی ہے یہ تو خبر ہی نہیں پھر واسطہ کیسے لازم آئے گا ہاں ثانی کا معنی اخبار حالت الجنہ مراد لیں تو پھر یہ خبر ہوگی جو نہ صادق ہے نہ کاذب اس صورت میں خبر صادق کاذب کے درمیان واسطہ نکل آئے گا آگے شارح نے متن میں ضمیروں کے مرجع ذکر کئے کہ لازم کی ضمیر ثانی کی طرف راجع ہے اور قسیم کی ضمیر کذب کی طرف راجع ہے پھر اعتراض ہوگیا کہ ثانی یعنی اخبار حالتہ الجنہ یہ کذب کا قسیم تو نہیں بلکہ یہ تو افتری کے مقابلے میں ہے اور افتراء کا قسیم ہے کیونکہ جنۃ کا عطف افتری پر ہے پھر کیسے کہتے ہو کہ ثانی کذب کا قسیم ہے اس کا جواب شارح

اذا المعنی سے کہ افتری کے معنی کو سمجھا جائے تو پرھ معلوم ہوگا کہ افتری علی اللہ کذبا سارے کے معنی کا خلاصہ اکذب ام اخبر حالت الجنہ اس کا قسیم ہی ہے۔

قولہ:فعندا ظہار تکذیب------------

سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض یہ ہوگیا کہ دعوی کیا گیا کہ ثانی صدق کا غیر ہے اور دلیل اس پر یہ دی کہ کفار حضور ﷺ کے اخبار کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس سے یہ دعوی ثابت نہیں ہوتا یعنی اعتقاد کی نفی سے صدق کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ صدق سے مراد کوئی اعتقاد تو نہیں کہ کسی کا اعتقاد ہو کہ یہ سچی ہے تب تو سچی ہو اور اعتقاد نہ ہو تو پھر سچی بھی نہ ہو کیونکہ اگر صدق کا دارومدار اعتقاد پر ہو تو پھر کفار حضور ﷺ کی خبروں کے صدق کا اعتقاد تو نہیں رکھتے تھے اس لئے حضور کی خبریں سچی نہ ہوتی حالانکہ حضور کی سب خبریں سچی ہیں۔

خود شارح بھی اس اعتراض کو آخر میں ذکر کرے گا۔

اس کا شارح نے **جواب دیا** کہ دعوی میں حذف مضاف ہے وہ اس طرح کہ غیر الصدق کا مطلب ہے کہ غیر ارادۃ الصدق تو معنی ہوگا کہ کفار نے حضور کے اخبار کے صدق کا ارادہ نہیں کیا کیونکہ کفار کو حضور ﷺ کے اخبار کے صدق کا اعتقاد نہیں تھا تو اعتقاد صدق کی نفی سے ارادہ صدق کی نفی ہوسکتی ہے کیونکہ ارادہ صدق تب ہوسکتا ہے کہ اعتقاد صدق کا ہو اگر صدق کا

اعتقاد نہ ہو پھر صدق کا ارادہ کیسے ہوسکتا ہے اس مقام پر ایک اور اعتراض ہے جس کا شارح نے۔۔۔۔

قولہ:الذی هو غیر الخ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے جواب دیا۔

اعتراض یہ ہوگیا کہ اعتقاد صدق کی نفی سے ارادہ کی بھی نفی نہیں ہوتی کیونکہ اعتقاد کا پہلے معنی کیا تھا حکم ذہنی راجح ہو یا جازم تو اعتقاد کی نفی سے اس ارادہ کی نفی ہوگی جو صدق جازم یا راجح کا ارادہ ہولیکن وھم شک کی نفی سے تو اعتقاد کی نہیں ہوتی حالانکہ ارادہ تو شک وھم کی صورت میں بھی ہوسکتا ہے۔

شارح نے جواب دیا کہ اس کا تو ذکر ہے کہ کفار کو حضور ﷺ کے اخبار کے صدق کا اعتقاد تھا باقی شک وہم میں جو ارادہ ہو اس کی نفی ایک خارجی قرینے سے ہوگی وہ خارجی قرینہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کی خبروں کے ساتھ صدق یہ کفار کے اعتقاد سے بہت دور ہے کیونکہ وہ حضور ﷺ کے دشمن اور معاند ہیں تو جب صدق مراحل کے ساتھ دور ہے پھر صدق کا ارادہ نہیں کر سکتے کیونکہ ارادہ انسان اس کا کرتا ہے کہ جو مراحل کے ساتھ بعید ہو اس کا ارادہ کیسے ہوسکتا ہے۔

قوله:ولو قال لانهم ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

جن لوگوں نے یہ پہلے دو اعتراض شارح پر کئے تھے انہوں نے کہا کہ شارح کو عبارت بولنی چاہیے تھی کہ لانھم اعتقد وہ عدمہ تو اب ارادہ کی نفی ہوتی کیونکہ ان کو عدم صدق اعتقاد تو جب عدم کا اعتقاد اور جزم ہو پھر اس کے مقابلے میں مرجوح نہیں ہوگا پھر ارادہ صدق کا کیسے کر سکتے ہیں شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو عبارت بولی تھی یہ بھی ٹھیک ہے ہاں اگر لانھم اعتقد وہ عدمہ کہتا تو ہوتا اظھر۔

عبارت:وایضا لادلالة لقوله تعالی ام به جنّة علی معنی ام صدق بوجهٍ من الوجوه فلایجوزان یعبّربه عنه فمرادھم بکون کلامه خبراحال الجنّة غیر الصدق وغیرالکذب وھم عقلاء من اھل اللسان عارفون باللغة فیجب ان یکون من الخبرمالیس بصادق ولاکاذب لیکون ھذانه بزعمھم وان کان صادقافی نفس الامرفعلم ان الاعتراض بانه لایلزم من عدم اعتقاده الصدق عدم الصدق لیس بشئی لانه لم یجعل عدم اعتقاد الصدق دلیلاعلی عدم کونه صادقابل علی عدم ارادتھم کونه صادقاعلی ماقررناوالفرق ظاھر۔

ترجمہ:اور یہ بھی کہ ان کے قول ام بہ جنۃ کے لیے صدق پر کسی اعتبار سے دلالت نہیں ہے پس ام صدق کی تعبیر ام نہ جنۃ سے کرنا جائز نہیں ہے پس ان کی مراد حالت آسیب زدگی کی خبر سے نہ صادق ہے نہ کاذب ہے حالانکہ وہ عاقل اھل لسان لغت کو جانتے تھے پس ضروری ہے کہ خبروں میں سے کوئی خبر ایسی ہو کہ وہ نہ تو صادق ہو اور نہ ہی کاذب ہوتا کہ یہ ہوجائے اسی سے ان کے گمانوں میں اگر چہ وہ نفس الامر میں صادق ہے پس معلوم ہو گیا کہ یہ اعتراض کہ لازم نہیں آتا عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ مصنف نے عدم اعتقاد صدق کو اس کے صادق نہ ہونے کی دلیل نہیں بنایا بلکہ عدم اعتقاد صدق کو ان کے نہ ارادہ کرنے پر آپ کے صادق ہونے کو دلیل بنایا ہے اور فرق ظاہر ہے۔

وضاحت:وایضا لانه۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

یہاں سے دلیل دیتا ہے کہ اعتقاد صدق کی نفی سے ارادہ کی بھی نفی ہوتی ہے وہ اس طرح ام نہ جنۃ کی کسی وجہ کے ساتھ دلالت نہیں ہے نہ تضمناً نہ التزاماً اور نہ مطابقۃ جب کسی وجہ سے دلالت نہیں پھر ام نہ جنۃ ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالی عنہ کیسے مراد ہو سکتے ہیں۔

فمرادھم سے خلاصہ ذکر دیا کہ ثانی یعنی اخبار حال الجنہ خبر ہے نہ جھوٹی ہے اور نہ سچی ہے تو واسطہ نکل آیا پھر صدق کذب کی تعریف ایسی کرنی چاہیے کہ واسطہ نکل سکے۔

قوله:وھم عقلاء من اھل اللسان۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

اعتراض کا جواب دیا۔

اعتراض یہ ہو گیا کہ اخبار حال الجنہ یہ تو کفار کے نزدیک نہ سچی نہ جھوٹی ہے کفار کی بات تو کوئی معتبر نہیں ہوتی ہاں اگر مسلمانوں کی بات ہوتی تو اس کا اعتبار ہوتا۔

جواب دیا کہ یہ کوئی شرعی مسئلہ نہیں کہ کفار کا اعتبار نہ ہو بلکہ یہ تو لغت کا مسئلہ ہے جیسے مسلمان لغت جانتے ہیں کفار بھی جانتے ہیں بلکہ کئی دفعہ کفار مسلمانوں کی بنسبت اچھی لغت جانتے ہیں تو پھر انہوں نے یہ جو کلام کیا ہے تو لغت کے مطابق کیا ہوگا اگر یہ کلام خبر ہے تو پھر یہ نہ سچی اور نہ جھوٹی ہے تو چاہیے کہ بعض خبریں ایسی ہوں جو نہ سچی ہو نہ جھوٹی ہوں تا کہ یہ خبر بھی انہیں میں سے ہوجائے ان کے زعم میں اگر چہ نفس الامر میں تو سچی ہیں ان کے زعم میں کیا یعنی۔۔۔

قولہ:فعلم ان الاعتراض بانہ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے پہلا اعتراض خود ذکر کر دیا کہ جو لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اعتقاد صدق کی نفی سے صدق کی نفی نہیں ہوتی یہ اعتراض اب نہیں کرنا چاہیے کیونکہ ماتن نے عدم اعتقاد صدق کو عدم کی دلیل نہیں بنایا بلکہ اعتقاد صدق کو عدم ارادہ صدق پر دلیل بنایا ہے اور ان دونوں میں فرق ظاہر ہے کہ ایک یہ ہوتا ہے کہ عدم صدق یعنی خبر واقع میں سچی نہیں اور دوسرا یہ کہ عدم ارادۃ الصدق یعنی ارادہ نہ ہو صدق کا یہاں عام ہے کہ واقع میں سچی ہو یا نہ ہو۔

عبارت:ورد ھذاالدلیل بان المعنی ای معنی ام بہ جنّۃ ام لم یفترفعبّرعنه ای عن عدم الافتراء بالجنةلان المجنون یلزمه ان لاافتراء له لانه الکذب عن عمدٍولاعمد للمجنون والثانی لیس قسیماًالکذب بل لماھواخصّ منه اعنی الافتراء فیکون ھذا حصر اللخبر الکاذب فی نوعیه اعنی الکذب عن عمدٍوالکذب لاعن عمدٍولوسلم ان الافتراء بمعنی الکذب فالمعنی أَقصدالافتراءَ ای الکذب ام لم یقصُدبل کذب بلاقصدلما به من الجنة۔

ترجمہ:اوراس دلیل کورد کیا گیا ہے بایں طور پر کہ ام بہ جنۃ کا معنی ام لم یفتر ہے پس اس کو یعنی عدم افتراء کو آسیب زدگی سے تعبیر کر دیا گیا کیونکہ مجنون کے ساتھ لازم ہے کہ اس کے لیے کوئی افتراءنہیں ہوتا کیونکہ افتراءقصداً جھوٹ کو کہتے ہیں۔اور مجنون کے لیے کوئی ارادہ نہیں ہوتا پس ثانی کذب مطلق کا نہیں بلکہ کذب خاص یعنی افتراء کا قسیم ہے پس یہ کاذب کو اس کے دونوعوں میں یعنی جھوٹ عمدی اور غیر عمدی میں منحصر کرنا ہےاوراگر تسلیم کرلیں کہ افتراء مطلق کذب کے معنی میں ہے پس یہاں معنی ہوگا کیااس نے جھوٹ کا قصد کیا ہے یا بلاقصداس نے جھوٹ کہا ہے کیونکہ اسے جنون ہے۔

وضاحت:ورد بان المعنی۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے ماتن نے جاحظ کی دلیل کارد کر دیا تو جاحظ نے افتری علی اللہ کذباًام بہ جنۃ ساری آیت کا معنی یہ کیا تھا کہ اکذب ام اخبر حال الجنہ تو ام اخبر حال الجنہ کو مطلق کذب کا قسیم بنایا تھا ماتن اس کارد کرتا ہے۔کہ ام بہ جنہ کا یہ معنی نہیں کہ ام اخبر حال الجنۃ بلکہ اس کا معنی ہے کہ ام لم یفتر یعنی افتری ام لم یفتر باقی لم یفتر کو تعبیر ام نہ جنہ سے مجازا کہا ہے باقی ام بہ جنہ سے عدم افتری کو اس لئے تعبیر کر دیا کہ افتری کہتے ہیں وہ کذب جو قصد کے ساتھ ہو اور مجنون میں قصد نہیں ہوتا تو پھر افتری بھی تو نہیں ہوگا بلکہ عدم افتری ہوگا تو عدم افتری مجنون کو لازم ہے تو ذکر ملزوم اور مراد لازم ہے۔

قوله:لانه۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ عدم افتری مجنون کو کیسے لازم ہے تو کہتا ہے کہ اس طرح کہ افتری عمد کیساتھ جھوٹ بولنے کو کہتے ہیں اور مجنون میں عمد نہیں ہوتا تو پھر مجنون میں عدم افتری ہوگا نہ کہ افتری۔

قوله:فالثانی لیس قسیماً۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے جاحظ کے استدلال کا جواب دیا وہ یہ ہے کہ افتری علی اللہ کذبا میں افتری کا مفعول کذبا ہے تو ام بہ جنہ کا معنی جب ام لم یفتر کیا جائے تو اس لم یفتر کا مفعول بھی کذبا ہوگا تو اب ثانی یعنی ام بہ جنہ یہ مطلق کذب کا قسیم نہ بنا بلکہ خاص کذب کا جس میں قصد معتبر ہو تو یہام بہ جنہ بھی کذب ہے لیکن اس میں قصد نہیں اور پہلا بھی کذب ہے لیکن اس میں قصد معتبر ہے جواب کا خلاصہ یہ بنا کہ ہم شق یہ اختیار کرتے ہیں کہ ثانی کذب ہے جھوٹ ہے اب تم کہو گے کہ یہ کذب کیسے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ مطلق کذب کا قسیم نہیں بلکہ کذب کے ایک خاص فرد کا قسیم ہے جس میں عمدہ اور قصد ہو لہذا معنی یہ بنے گا کہ حضور ﷺ جو خبریں

دیتے ہیں تو جھوٹی لیکن قصد کے ساتھ جھوٹ ہے یا بغیر قصد کے ساتھ جھوٹ نعوذ باللہ بن ذالک تو ام بہ جنہ یہ کذب کا قسیم بھی بن گیا اور جھوٹا بھی بن گیا تو پھر ایسی خبر لازم نہ آئی کہ نہ سچی ہو اور نہ جھوٹی تو خبر صادق کاذب میں واسطہ لازم نہیں آئے گا کیونکہ مطلب یہ بنے گا کہ کفار نے حضور ﷺ کی اخبار کو کذب کے دو دعووں میں بند کیا ہے کہ یا کذب قصدا یا بغیر قصد کے۔

قولہ:ولوسلم ان الافتری۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو یہاں تک جاحظ کے استدلال کا ایک رد کر دیا اس کا دارومدار اس بات پر تھا کہ قصد افتری کے مفہوم میں داخل ہے اب یہاں سے دوسرا جواب دیتا ہے وہ یہ ہے چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قصد افتری کے مفہوم میں داخل نہیں لیکن ایک قرینہ خارجی ہے اس کی وجہ سے قصد کو افتری میں داخل کرنا پڑے گا اس سے پہلے ذرا تمہید ہے وہ یہ ہے کہ وہ افعال جو عموماً اختیار سے صادر ہوتے ہوں ان کی ایسی ذات کی طرف اضافت ہو کہ جو ذات ارادہ والی ہو تو پھر متبادر قصد ہوتا ہے قرینہ خارجی یہ ہے کہ افتری بھی ان افعال سے ہے کہ جو عموماً اختیار سے صادر ہوتا ہے اور کفار نے اس کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کی ہے اور حضور صاحب ارادہ ہیں تو پھر یہاں متبادر قصد ہوگا باقی جواب کی تقریر پہلے کی طرح ہوگی کہ ام بہ جنہ یہ مطلق کذب کا قسیم نہیں بلکہ اس کذب کا جس میں قصد ہو تو یہ مطلب بنے گا حضور نے نعوذ باللہ بولا تو جھوٹ ہے لیکن قصد کے ساتھ جھوٹ بولا ہے یا بغیر قصد کے لہذا کوئی ایسی خبر نہ نکلی کہ جو نہ سچی اور نہ جھوٹی ہو۔

عبارت:فان قلت الافتراء هوالکذب مطلقاوالتقییدخلاف الاصل فلایصار الیه بلادلیل فالاولی انّ المعنی افتری ام لم یفتربل به جنّة و کلام المجنون لیس بخبرلانه لاقصد له یعتدّبه ولاشعور فیکون مرادهم حصره فی کونه خبراکاذباًاولیس بخبرفلایثبت خبر لا یکون صادقاولاکاذباقلت کفی دلیلافی التقیید نقل ائمة اللغة واستعمال العرب ولانسلم ان للقصدوالشعور مدخلافی خبرة الکلام فان قول المجنون اوالنائم اوالسّاهی زیدقائم کلام لیس بانشاء فیکون خَبَراً ضرورة انه لایعرف بینهماواسطةوفیه بحث۔

ترجمہ: پھر اگر تم اعتراض کرو کہ افتراء مطلق کذب کو کہتے ہیں اور اسے عمد وقصد سے مقید کرنا خلاف اصل ہے پس بغیر دلیل کو اس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا پس مناسب یہ ہے کہ آیت کا معنی یوں کہا جائے کیا اس نے جھوٹی خبر کہی ہے یا جھوٹی خبر نہیں کہی ہے بلکہ یہ دیوانہ ہے (معاذ اللہ) اور دیوانہ کا کام خبر نہیں ہوتا کیونکہ دیوانہ کے لیے قصد وشعور نہیں ہوتا ہے پس ان کی مراد رسول کی گفتگو کو خبر کاذب اور غیر خبر میں منحصر کرنا ہے پس ثابت نہیں ہوگی کوئی ایسی خبر جو نہ صادق ہو اور نہ ہی کاذب ہو پس میں جواب دیتا ہوں کہ افتراء کو مقید کرنے پر لغت کے اماموں کی نقل اور عربوں کا استعمال دلیل کے طور پر کافی ہے اور ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کہ کلام کے خبر ہونے میں قصد وشعور کو کوئی دخل ہے کیونکہ مجنون یا سونے والے یا بھولنے والے کا زید قائم کہنا کلام ہے اور یہ انشاء نہیں ہے پس یہ خبر ہے کیونکہ بدیہی بات ہے کہ خبر وانشاء کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور اس میں بحث ہے۔

وضاحت:فان قلت الافتراء هو الکذب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو یہاں تک جاحظ کے استدلال کا دو وجھوں سے رد ہو گیا کہ یا تو قصد افتراء کو مفہوم میں داخل ہے یا مفہوم میں داخل نہیں ہے لیکن قرینہ خارجیہ کی وجہ سے قصد داخل کرنا پڑیگا اور مطلب یہ تھا کہ ام نہ جنہ بھی خبر کاذب ہے اور افتری علی اللہ کذباً بھی خبر کاذب ہے پہلے میں قصد ہے دوسرے میں قصد نہیں واسطہ بھی نکلا کسی نے ان دونوں جوابوں کو رد کر دیا وہ ذکر کرتا ہے پھر **فان قلت** سے جاحظ کے استدلال کا رد کرے گا تو اس نے پہلی وجہ کا رد اس طرح کیا ہے کہ افتراء مطلق کذب کو کہتے ہیں اور قصد افتری کے مفہوم میں داخل نہیں لہذا پہلی وجہ کا رد کر دیا کیونکہ شارح نے کہا تھا کہ قصد افتراء کے مفہوم میں داخل ہے اور اس نے کہا کہ داخل نہیں ہے اور دوسری وجہ کا بھی رد کر دیا کہ قرینہ خارجیہ کی وجہ سے بھی قصد داخل نہیں کر سکتے کیونکہ تقیید خلاف اصل ہے جس پر کوئی دلیل نہیں لہذا قصد معتبر نہیں تو پھر ام بہ جنہ مطلق کذب کا قسیم بن جائے گا تو اب وہی جاحظ والا باقی رہا کہ ام نہ جنہ یہ خبر نہ سچی ہے نہ جھوٹی ہے نتیجہ یہ نکلا کہ خبر صادق اور کاذب کے درمیان واسطہ ثابت ہو گیا اس لئے پھر فالاولی سے خود ان قلت والے نے اس کا جواب دیا کہ ام نہ جنہ یہ کذب کی قسیم ہے تو آیت کریمہ کا معنی ہوگا کہ حضور ﷺ نے یا تو افتراء کیا ہے یعنی مطلق کذب بولا ہے یا نہیں کیا یعنی مطلق جھوٹ نہیں بولا کیونکہ کذب میں تو قصد ہوتا ہے معاذ اللہ مجنون ہیں پھر جھوٹ کیسے بول سکتے ہیں تو مطلب یہ بنے گا کہ مجنون کی کلام خبر ہی نہیں کیونکہ خبر میں ارادہ ہوتا ہے جبکہ مجنون کا کوئی قصد ارادہ نہیں ہوتا تب بھی تو لوگ پاگل کی بات پر اعتبار نہیں کرتے کہ اس کا ارادہ قصد نہیں ہوتا جب مجنون کی کلام خبر نہیں تو اگر یہ نہ سچی نہ جھوٹی تو خبر کاذب صادق کے درمیان واسطہ نہیں لازم نہیں آتا کیونکہ یہ خبر ہی نہیں۔

قوله:فیکون مرادھم ـــــــــــــ

سے شارح نے خلاصہ ذکر کر دیا کہ مطلب یہ ہوگا کہ کفار کا اعتقاد تھا کہ حضور ﷺ جو حشر نشر کے متعلق کلام فرماتے ہیں وہ یا تو جھوٹ ہے یا سرے سے خبر ہی نہیں (حصرہ کی ضمیر کلام کی طرف راجع ہے نہ کہ خبر کی طرف)

قوله:قلت کفی دلیلا فی التقیید ـــــــــــــ

ان قلت والے نے جو دونوں وجہوں سے رد کیا تھا یہاں سے شارح ان قلت والے کے دونوں ردوں کا جواب دیتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ قصد افتراء کے مفہوم میں معتبر ہے خواہ اس کے مفہوم میں داخل کر دیا قرینہ خارجی کے ساتھ اعتبار کرو تو اب دونوں کا جواب آ گیا کیونکہ ان قلت والے نے کہا کہ قصد افتراء کے مفہوم میں داخل نہیں اس نے کہا کہ قصد معتبر ہے اور دوسری وجہ سے ان قلت والے نے یہ رد کیا تھا کہ خارجی قرینہ سے داخل نہیں کر سکتے کیونکہ تقیید خلاف اصل ہے اس کا بھی جواب دیا کہ افتراء میں قصد معتبر ہے خواہ خارجی قرینہ سے داخل کر دیا اس کے مفہوم میں داخل کرو باقی علامہ نے اس پر دلیل یہ دی کہ علماء لغت سے نقل اور اھل عرب کا استعمال مذکورہ جواب کی مضبوط دلیل ہے یعنی لغت والے اور عرب جب افتراء استعمال کرتے ہیں تو اس میں قصد کا اعتبار کرتے ہیں باقی یہاں قدرے معمولی پیچیدگی ہے کہ شارح نے چونکہ کہا کہ تقیید کی دلیل آئمہ لغت کا نقل کافی ہے بظاہر اس میں معمولی پیچیدگی ہے کہ شارح نے چونکہ کہا کہ تقیید کی دلیل آئمہ سے نقل کافی ہے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ صاحب ان قلت والے کا دوسری وجہ سے رد کیا اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تقیید خلاف اصل نہیں حالانکہ یہ دنوں وجہ سے رد کا جواب ہے جیسے کہ شارحین نے لکھا ہے کہ تقیید کا معنی یہ مراد لیا جائے کہ قصد افتراء میں معتبر ہے آگے عام ہے خواہ قصد افتراء کے مفہوم میں داخل ہو یا قرینہ خارجیہ سے۔

قوله:ولا نسلم ان قلت ـــــــــــــ

والے نے مجنون کی کلام کے خبر نہ ہونے پر دلیل دی تھی کہ خبر میں ارادہ ہوتا ہے اور مجنون میں ارادہ نہیں لہذا یہ خبر ہی نہیں تو یہاں سے علامہ اس دلیل کا رد کرتا ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ قصد خبر میں ضروری ہے کیونکہ مثلاً مجنون یا سویا ہوا انسان جب زید قائم کہے واضح ہے کہ اس نے قصد نہیں کیا ہوگا اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ خبر نہیں تو پھر انشاء ہوگا اگر انشاء نہیں تو پھر جزء ہے کیونکہ کلام کا انشاء اور خبر میں حصر ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ کلام نہ خبر ہو اور نہ انشاء۔

قوله:وفیه بحث الخ ـــــــــــــ

یہاں سے شارح نے اس لانسلم والے جواب پر اعتراض کر دیا کہ سویا انسان جب زید قائم کہے گا اگر یہ نہ خبر ہو اور نہ انشاء ہو تو واسطہ لازم آ جائے گا حالانکہ کلام کا خبر انشاء میں حصر ہے پھر اعتراض یہ کر دیا کہ کلام کا جو انشاء خبر میں حصر ہے وہ مطلق کلام نہیں بلکہ کلام حقیقی اور معتمد کلام ہو اس کا انشاء اور خبر میں حصر ہے باقی سوئے ہوئے یا مجنون کا جو کلام ہے یہ تو کوئی معتمد کلام نہیں لہذا ان کی کلام اگر نہ انشاء ہو اور نہ خبر ہو تو پھر واسطہ لازم نہیں آئے گا۔

عبارت:واعلم ان المشهور فیمابین القوم ان احتمال الصدق والکذب من خواص الخبرلایجری فی غیرہ من المرکبات مثل الغلام الذی لزیدویازیدالفاضل ونحوذلك ممایشتمل علی نسبةٍوذکربعضھم انه لافرق بین النسبة فی المرکب الاخباری وغیرہ الابانه ان عبّرعنھابکلام تامٍ یسمّٰی خبراو تصدیقا کقولنا زید انسان اوفرس والایسمی مرکباتقییدیّاوتصوّرکمافی قولنایازیدالانسان اولفرس وایاماکان فالمرکب امامطابق فیکون صادقااوغیرمطابقٍ فیکون کاذبافیازیدالانسان صادق ویازیدالفرس کاذب و یا زید الفاضل محتمل۔

ترجمہ:اور جان لو کہ قوم کے درمیان مشہور یہ ہے کہ صدق وکذب کا احتمال خبر میں سے ہے اس کے علاوہ مرکبات میں جاری نہیں ہوتا جیسے الغلام الذی لزیداور یازیدالفاضل وغیرہ جونسبت ناقصہ غیر تامہ پر مشتمل ہیں اور بعض نے ذکر کیا ہے کہ اس نسبت میں جو مرکب اخباری ہی ہوتی ہے یا غیر اخباری میں ہوتی ہے کوئی فرق نہیں ہے مگر یہ کہ اس نسبت کی تعبیر اگر کام تام تام سے ہوتو اسے خبر وتصدیق کہتے ہیں جیسے ہمارا قول زید انسان، یا زید فرس اور اگر اس نسبت کی تعبیر کلام تام سے نہ ہوتو اسے مرکب تقییدی اور تصور کہتے ہیں۔ جیسے ہمارا یہ قول یا زید الانسان یا زید الفرس چاہیے تعبیر کلام تام سے ہو یا غیر تام پس اگر مرکب واقع اور خارج کے مطابق ہوگا تو وہ صادق ہوگا یا واقع اور خارج کے مطابق نہیں ہوگا تو یہ کاذب ہوگا پس یا زید الانسان صادق ہے اور یا زید الفرس کاذب ہے اور یا زید الفاضل میں صدق وکذب پر دو کا احتمال ہے۔

وضاحت:واعلم ان المشھور۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

تو یہاں سے شارح کہتا ہے کہ قوم کے درمیان ایک بات مشہور وہ یہ ہے کہ صدق کذب کا احتمال یہ خبر کو خواص سے ہے یعنی خبر ہی صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے اور جو مرکبات ہوتے ہیں مرکب توصیفی وغیرہ یہ صدق کذب کا احتمال نہیں رکھتے۔ مثلاً الغلام الذی لزید اسی طرح زید الفاضل یہ مرکب مرکب توصیفی ہے لہذا یہ صدق کذب کا احتمال نہیں رکھتا اسی طرح اور جو مرکبات ہیں مرکبات ہیں مرکبات اضافیہ وغیرہ یہاں خارجی اعتراض ہے جسکا شارح نے جواب دیا ہے تو اعتراض یہ ہے کہ ہر خبر صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے حالانکہ کئی خبریں جو سچی ہی ہوتی ہیں کذب کا احتمال نہیں رکھتیں جیسے کہ النقیضان لا یجتمعان اور کئی خبریں ایسی ہیں کہ جو جھوٹی ہی ہوتی ہیں جیسے کہ الضدان مجتمعاًن اس کا شارح نے جواب دیا کہ خبر جو صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے متکلم کی خصوصیت سے قطع نظر کر کے کہ کون متکلم ہے کون مخاطب سے بھی قطع نظر کر کے کہیں اس کا کوئی مخاطب ہے اور اسی طرح طرفین یعنی موضوع محمول کی خصوصیت سے بھی قطع نظر کر کے اور یہ اعتبار کریں کہ یہ مطلق ثبوت شئی بالشئی ہے یا نفی شئی عن شئی ہے باقی النقیضان لا یجتمعان جو کذب کا احتمال نہیں رکھتی تو خبر میں طرفین کی خصوصیت کی وجہ سے اگر طرفین کی خصوصیت سے قطع نظر کریں تو پھر یہ بھی زید قائم کی طرح صدق کذب دنوں کا احتمال رکھتی ہے اسی طرح لا الہ الا اللہ جو کذب کا احتمال نہیں رکھتا تو متکلم اور طرفین کی خصوصیت کی وجہ سے اس کا متکلم اللہ اور رسول اللہ ہے اور طرفین کی خصوصیت کا بھی اعتبار ہے اگر خصوصیت سے قطع نظر کریں۔ تو یہ بھی کذب کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح الضدان مجتمعاًن جو صدق کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے کہ موضوع

محمول کی خصوصیت کا اعتبار ہو اگر خصوصیات سے قطع نظر کریں پھر یہ بھی صدق کا احتمال رکھتا ہے قائدہ قائلین امکان کذب استدلال یہ کر دیا ہے کہ یہ منکرین امکان کذب اتنے منطقی کہلواتے ہیں اور ان کو یہ سمجھ نہ آئی کہ خبر کی تعریف چھوٹی سی لیکر بڑی کتابوں میں یہ کرتے ہیں کہ جو صدق کذب دونوں کا احتمال رکھے تو یہ تعریف کوئی صرف بندوں کی خبر کی تو نہیں بلکہ بندوں اور اللہ تعالی سب کی خبروں کی ہے یہ تعریف تو پھر اللہ تعالی کی خبریں بھی صدق کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہوں گی تو کذب کا احتمال ہی امکان کذب نہیں تو اور کیا ہے محققین فرماتے ہیں کہ دلیل دینے والے خود اس کا جواب دے رہے ہیں وہ اسی طرح کہ اللہ تعالی کی خبریں جو صدق کذب کا احتمال رکھیں گی تب جب ہم متکلم کی نظر کی خصوصیت سے قطع نظر کریں گے اگر متکلم کی خصوصیت سے قطع نظر نہ کریں تو پھر وہ صدق کذب کا احتمال نہیں رکھتی ہمارا جھگڑا تو اس میں ہے کہ جب اللہ تعالی کی خبروں میں متکلم کی خصوصیت کا اعتبار ہو پھر کذب کا احتمال رکھتی ہیں یا نہیں بہر حال یہاں تک مشہور بات ذکر کر دی اب۔۔۔۔

قولہ:وذکر بعضھم ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے مشہور کا مقابل ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ بعض محققین نے یہ ذکر کیا ہے کہ جو مرکب اخباری میں نسبت ہوتی ہے اور جو مرکب غیر اخباری میں نسبت ہوتی ہے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں صرف یہ فرق ہے کہ اگر نسبت کو کلام تام سے تعبیر کیا جائے تو پھر وہ نسبت خبر ہوتی ہے اور اس کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوتا ہے جیسے کہ زید انسان یا زید فرس یہ کلام تام ہے لہذا یہ خبر ہے اور اس کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہے اگر نسبت کو کلام تام سے نہ تعبیر کیا جائے تو پھر مرکب تقییدی بنتا ہے اور اس کے ساتھ تصور کا تعلق ہوتا ہے جیسے یا زید الانسان اسی طرح یا زید الفرس یہ چونکہ کلام تام نہیں لہذا اس مرکب تقییدی کے ساتھ تصور کا تعلق ہے ابھی تک تو صرف ذکر کیا کہ مرکب اخباری اور غیر اخباری میں صرف تعبیری فرق ہوتا ہے ابھی تک مقابلہ نہیں آیا تو۔

قولہ:وایاما کان بالمرکب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے مقابلہ ذکر کیا وہ یہ ہے کہ جب مرکب اخباری اور غیر اخباری میں صرف تعبیر کا فرق ہے تو پھر مرکب اخباری والی نسبت ہو یا مرکب غیر اخباری والی نسبت ہو یا واقع کے مطابق ہوگی یا واقع کے مطابق نہیں ہوگی اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر یہ سچی ہوگی اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر جھوٹی ہوگی لہذا مشہور والوں کے ساتھ مقابلہ آ گیا کیونکہ مشہور والوں نے کہا تھا کہ صدق کذب کا احتمال صرف خبر میں جاری ہوتا ہے اور کسی میں جاری نہیں ہوتا اور انہوں نے کہا ہے کہ مرکب غیر اخباری بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے چونکہ مرکب اخباری واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو یہ سب کچھ واضح تھا اس لئے اس کی مثال نہیں دی اور مرکب غیر اخباری واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو اس کی مثال دی ہے مثلا یا زید الانسان یہ مرکب تقییدی ہے چونکہ واقع کے مطابق ہے لہذا یہ صادق ہے یا زید الفرس یہ مرکب غیر اخباری واقع کے مطابق نہیں اس لیے یہ کاذب ہے اور یا زید الفاضل صدق کذب دونوں کا محتمل ہے۔

عبارت:فیه نظر لوجوب علم المخاطب بالنسبة فی المرکب التقییدی دون الاخباری حتی قالواان الاوصاف قبل العلم بهااخبار کماان الاخباربعدالعلم بهااوصاف فظهرالفرق ثم الصدق والکذب کماذکره الشیخ انمایتوجهان الی ماقصدالمتکلم اثباته اونفیه والنسبة الوصفیة لیست کذلك ولوسلم فاطلاق الصدق والکذب علی المرکب الغیرالتام مخالف لماهوالعمدة فی تفسیر الالفاظ اعنی اللغة والعرف وان ارید تجدیداصطلاحٍ فلا مشاحة

ترجمہ:اوراس میں نظر ہے کیونکہ مرکب تقییدی میں نسبت کا علم مخاطب کے لیے لازم وضروری ہے نہ اخباری میں حتی کہ علماء نے کیا ہے کہ اوصاف قبل اس کے کہ ان کا علم ہو یہ اخبار ہیں اوراخبار بعداس کے کہ ان کا علم ہوا اوصاف ہوجاتے ہیں س فرق ظاہر ہوگیا۔پھر صدق وکذب شیخ کے قول کے مطابق اس چیز کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کی نفی یا اثبات کا متکلم ارادہ کرتا ہے اورنسبت وصفیہ ایسی نہیں ہے اوراگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ نسبت وصفیہ میں بھی مقصوداثبات ونفی ہوتی ہے تو میں کہتا ہوں کہ صدق وکذب کا اطلاق مرکب غیر تام پر کرنا عرف ولغت کے مخاطب ہے جبکہ الفاظ کی تغیر میں لغت وعرف ہی عمدہ تر ہیں اوراگر صدق وکذب سے کوئی نیا معنی مراد ہے تو اصطلاح میں کوئی بخل نہیں۔

وضاحت:وفیہ نظر۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

بعض محققین نے دوباتیں کی یہاں سے شارح نے ان کی دونوں باتوں کا رد کردیا تو پہلی بات انہوں نے یہ کی تھی کہ مرکب اخباری اورغیراخباری میں فرق صرف تعبیر والا ہے اورکوئی فرق نہیں اوردوسری بات انہوں نے یہ کی تھی کہ جیسے مرکب اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے ۔اسی طرح مرکب غیر اخباری بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔کیونکہ مرکب غیراخباری بھی کبھی واقع کے مطابق ہوگا کبھی نہیں پہلے شارح پہلی بات کا رد کرتا ہے کہ مرکب اخباری میں صرف تعبیر والا فرق نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی فرق ہے وہ اس طرح کہ مرکب غیراخباری مثلا مرکب توصیفی میں مخاطب کوتو پہلے علم ہوتا ہے اورمرکب اخباری میں پہلے مخاطب کوعلم نہیں ہوتا مثلاً مخاطب کو زید کے قائم ہونے کا علم نہیں پھر تو زید قائم کہیں گے لیکن اگرمخاطب کوقائم ہونے کا علم ہے اب اگرقائم کوصفت لائیں گے تو خبرکوئی اورلائیں گے مثلا زیدالقائم کہیں گے۔

قولہ:ثم الصدق والکذب۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

دوسری بات بعض محققین نے مشہور کے مقابلے میں کہی تھی کہ جیسے مرکب اخباری میں صدق کذب جاری ہوتے ہیں اسی طرح مرکب غیراخباری میں بھی جاری ہوتے ہیں تو یہاں شارح اس دوسری بات کا دووجھوں سے رد کرتا ہے پہلی وجہ سے اس طرح رد کیا کہ شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ صدق کذب ان کی طرف راجع ہوتے ہیں متکلم جن کے اثبات یا نفی کا قصد کرے تو متکلم مرکب اخباری میں تو اثبات نفی کا قصد کرتا ہے لیکن مرکب تقییدی مثلاً جو مرکب توصیفی ہوتا ہے وہاں نسبت کے اثبات یا نفی کا متکلم قصد نہیں کرتا لہذا الشیخ کی کلام سے بھی معلوم ہوگیا کہ صدق کذب کے ساتھ مرکب اخباری متصف ہوتا ہے اورغیراخباری

متصف نہیں ہوتا۔

قوله:ولو سلم ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے رد کر دیا کہ یہ جو کہا گیا کہ جیسے مرکب اخباری واقع کے مطابق ہوگا یہ نہیں ہوگا اسی طرح مرکب غیر تقییدی بھی واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں ہوگا تو پھر جیسے مرکب اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے اسی طرح غیر اخباری بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوگا یہ بات تم نے عقل کے موافق کی ہے اور عقل کا تقاضا بھی یہی ہے جیسے مرکب اخباری سچا جھوٹا ہوسکتا ہے اسی طرح غیر اخباری بھی سچا جھوٹا ہوسکتا ہے حالانکہ اس بات کا دارومدار کہ صدق اور کذب کسی کی صفتیں آتی ہیں اور کسی کی صفتیں نہیں آتی اس پر نہیں بلکہ عرف اور لغت پر اس کا مدار ہے تو عرف اور لغت کے لحاظ سے تو مرکب اخباری صدق کذب کیساتھ متصف ہوتا ہے غیر اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا کسی جواب دینے والے نے جواب دیا شارح نقل کر کے پھر رد کرے گا کہ مرکب تام صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور غیر تام صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا لیکن ہم نئی اصطلاح بناتے ہیں کہ مرکب غیر تام بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوسکتا ہے کیونکہ مرکب غیر تام بھی کبھی واقع کے مطابق ہوگا اور کبھی واقع کے مطابق نہیں ہوگا علامہ نے ۔۔۔۔۔۔۔

قوله:وان اريد ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

سے اس کا رد کر دیا کہ اگر تم یہ کہو کہ ہم ایک نئی اصطلاح بناتے ہیں تو پھر تمہارا ہمارا جھگڑا نہیں کیونکہ نئی اصطلاح میں کوئی بندش نہیں ہاں ہماری بات کا تعلق پرانی اصطلاح کیساتھ ہے یہاں شارحین نے یہ بتایا کہ یہ لفظ مشاحۃ شد کیساتھ ہے تو حمد اللہ کے ایک حاشیہ میں کسی نے جب کہا کہ اسے مشدد پڑھنا غلط الخواص والعوام ہے کیونکہ قرآن پاک میں مشدد آیا ہے۔

﴿الباب الاول:الاسناد الخبری﴾

عبارت:الباب الاول احوال الاسناد الخبری وھو ضم کلمۃ او ما یجری مجراھا الی الاخری بحیث یفید الحکم بان مفھوم احداھما ثابت لمفھوم الاخری او منفی عنہ وھذا اولیٰ من تعریفہ بانہ الحکم بمفھوم لمفھوم بانہ ثابت لہ او منفی عنہ کما فی المفتاح للقطع بان المسند الیہ والمسند من اوصاف الالفاظ فی عرفھم

ترجمہ: پہلا باب اسناد خبری کے احوال میں ہے اور وہ ایک کلمہ یا جو اس کے قائم مقام جاری ہو اس کو دوسرے کلمے کے ساتھ اس طرح ملانا کہ حکم کا فائدہ دے بایں طور پر کہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کیلئے ثابت ہے یا اس کی دوسرے سے نفی کی گئی ہے اور یہ تعریف علامہ سکاکی کی اس تعریف سے اولیٰ ہے کہ وہ ایک مفہوم کا دوسرے مفہوم کیلئے حکم لگانا ہے بایں طور پر کہ وہ اس کیلئے ثابت ہے یا اس کی دوسرے سے نفی کی گئی ہے جیسا کہ مفتاح میں ہے، اس بات کے قطعی ہونے کی وجہ سے کہ مسندالیہ اور مسند اھل عرب کے عرف میں الفاظ کے اوصاف میں سے ہے۔

وضاحت:قولہ:الباب الاول۔۔۔الخ

اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ احوال الاسناد الخبری خبر ہونے کی بناء پر مرفوع ہے اور اس کا مبتدا محذوف ہے جو کہ الباب الاول ہے اس سے پہلے ماتن نے یہ بات ذکر کی کہ اس فن کے مقاصد آٹھ ابواب میں منحصر ہیں یہاں سے پہلے باب احوال الاسناد الخبری کا آغاز کیا گیا ہے۔

فائدہ: یہاں پر چار امور ہیں: (1) موضوع (2) متمم الموضوع یعنی اس کا قول **الاول**، کیونکہ صفت موصوف کو مکمل کرتی ہے (3) محمول یعنی احوال (4) متمم الاحوال یعنی اسناد خبری۔ کیونکہ مضاف علیہ مضاف کو مکمل کرتا ہے اور جبکہ یہاں موضوع یعنی باب کی تعریف کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی کیونکہ وہ ظاھر تھا اس لئے کہ باب عبارت ہے کلام کا مسائل کی انواع پر مشتمل ہونا اور متمم الموضوع یعنی اول بھی تعریف سے مستغنی تھا اور محمول کی بھی پیچھے تعریف گزر چکی تھی لہذا امر رابع متمم المحمول کی یہاں سے تعریف کی کیونکہ اس کی تعریف پیچھے مذکور نہیں ہوئی۔

قولہ:و ھو ضم الکلام۔۔۔الخ

سوال(۱): یہاں سے اسناد خبر کی تعریف ذکر کی کیونکہ پہلے اسناد خبری سمجھ میں آئے گا تب اس کے احوال سمجھ میں آ سکتے ہیں چنانچہ شارح نے کہا کہ کلمہ یا جو کلمہ کے قائم مقام ہوا سے دوسرے کلمہ کے ساتھ ملانا اس طرح کہ مخاطب کو حکم کا فائدہ دے پھر حکم تو انشائی بھی ہوتا ہے اور خبری بھی ہوتا ہے تو یہاں سے انشائی کو نکالنا ہے کیونکہ یہ احوال اسناد خبری کو ذکر کر رہے ہیں۔

اعتراض: ملانا یہ تو متکلم کی صفت ہے اور اسناد لفظ کی صفت ہے تو ایک متبائن کی تعریف دوسرے متبائن کے ساتھ کرنا لازم آ رہا ہے؟

جواب: (۱) لہذا جواب یہ ہے کہ ضم بمعنی انضمام ہے تو ملنا یہ کلمہ ہی کہ صفت ہے۔

جواب (۲) یہ ہے کہ ضم یہاں پر مصدر مبنی للمفعول ہے جسکا معنی ہے ملایا گیا تو یہ مفہوم ہونا بھی کلمہ کہ صفت ہے۔

قوله: وما یجری مجریها۔۔۔الخ

اس عبارت سے غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: اسناد خبری کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ جملہ ان زیدا قام ابوہ اور ضرب غلام زید خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ اسناد خبری تو پائی جارہی ہے لیکن ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ ملانا نہیں پایا جارہا ہے؟

جواب: یہاں انضمام کلمہ عام ہے برابر ہے کہ وہ حقیقتا کلمہ کا ملنا ہو یا حکما ہو بایں طور پر کہ وہ کلمہ کے قائم مقام جاری ہو سکتا ہو۔

فائدہ: بحیث یفید الحکم سے تراکیب تقیید یہ کو نکالنا مقصود ہے کیونکہ ان میں اسناد تو ہوتا ہے لیکن افادہ حکم نہیں ہوتا ہے۔

قوله: هذا اولی من تعریفه ۔۔۔الخ

اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے:

اعتراض: یہ ہے کہ علامہ سکاکی نے اسناد خبری کی تعریف یوں کی ہے کہ هو الحکم بمفهوم لمفهوم بانه ثابت او منفی عنه یعنی ایک مفہوم کے ساتھ دوسرے مفہوم کیلئے حکم کرنا کہ ایک مفہوم دوسرے کیلئے ثابت ہے یا اس کی نفی ہے جبکہ شارح نے ضم کلمہ....الخ سے کی ہے حالانکہ صاحب مفتاح اس فن کے ماہرین میں سے ہیں لہذا ان کی مخالفت کرنا درست نہیں ہے؟

جواب: اس کی دو وجوہات ہیں: **پہلی** وجہ تو یہ ہے کہ علامہ سکاکی کی تعریف صرف اسناد خبری قضایائے ذہنیہ میں منحصر ہے قضایائے خارجیہ اور حقیقیہ میں منحصر نہیں ہے کیونکہ انہوں نے تعریف کی بانه بالحکم بمفهوم لمفهوم ....الخ اور مفہوم اس کو کہا جاتا ہے جو عقل میں حاصل ہو اس کے برخلاف شارح کی تعریف قضایا ذہنیہ، خارجیہ اور حقیقیہ سب کو شامل ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اسناد میں ایک مسند ہوتا ہے اور دوسرا مسند الیہ ہوتا ہے اور مسند، مسند الیہ اگرچہ واقع میں بھی ہوتے ہیں کیونکہ زید قائم میں قائم کے لفظ کا زید کے لفظ کیلئے ثبوت نہیں بلکہ قائم کے معنی کا زید کے معنی کیلئے ثبوت ہے لیکن عرف میں مسند الیہ اور مسند الفاظ کی صفتیں بنتی ہیں اور صاحب مفتاح نے اسناد کی تعریف میں مفہوم کو ذکر کیا ہے تو اس نے مسند الیہ اور مسند کو مفہوم کی صفت بنایا ہے یہ عرف کے خلاف ہے بخلاف شارح کی تعریف کے انہوں نے ضم کلمہ کہا تو کلمہ لفظ کو کہتے ہیں لہذا ہماری تعریف نحاۃ کے عرف کے مطابق ہے۔

عبارت:وانما ابتدأ بابحاث الخبر لکونه اعظم شانا واعم فائدة لانه هو الذی یتصور بالصور الکثیرة وفیه یقع الصیاغات العجیبة وبه یقع غالبا المزایا التی بها التفاضل ولکونه اصلا فی الکلام لان الانشاء انما یحصل منه باشتقاق کالامر والنهی او نقل کعسی ونعم وبعت و اشتریت او زیادة اداة کالاستفهام والتمنی وما اشبه ذلک ثم قدم بحث احوال الاسناد علی احوال المسند الیه والمسند مع ان النسبة متاخرة عن الطرفین لان علم المعانی انما یبحث فیه عن احوال اللفظ الموصوف بکونه مسندا الیه و مسندا وهذا الوصف انما یتحقق بعد تحقق الاسناد لانه ما لم یسند احد الطرفین الی الاخر لم یصر احدهما مسندا الیه والاخر مسندا او المتقدم علی النسبة انما هو ذات الطرفین ولا بحث لنا عنها

ترجمہ:اور ماتن نے خبر کی بحث سے ابتداء کی کیونکہ یہ شان کے اعتبار سے عظیم ہے اور فائدہ کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ خبر کے ذریعے کثیر صورتوں کا تصور کیا جاسکتا ہے اور اس میں عجیب تراکیب واقع ہوتی ہیں اور اس کے ساتھ اکثر وہ خصوصیات حاصل ہوتی ہیں جن کے ذریعے باہم فضیلت حاصل ہوتی ہے اور اس لئے کہ یہ کلام میں اصل ہے کیونکہ انشاء اشتقاق کے ذریعے خبر سے حاصل ہوتا ہے .جیسے امر،نہی ،یا نقل کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جیسے عسی ،نعم ،بعت،اشتریت ،یا حرف کی زیادتی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جیسے استفہام ،تمنی اور جو اس کے مشابہ ہیں پھر ماتن نے احوال اسناد کی بحث کو مسند الیہ اور مسند کے احوال پر مقدم کیا باوجود اس کے کہ نسبت طرفین سے متاخر ہوتی ہے کیونکہ علم معانی میں اس لفظ کے احوال سے بحث ہوتی ہے جو مسند الیہ اور مسند ہونے کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اور یہ وصف اسناد کے تحقق کے بعد ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب تک طرفین میں سے ایک کی نسبت دوسرے کی طرف نہیں ہوگی ان میں سے ایک مسند الیہ اور دوسرا مسند نہیں ہوگا اور جو چیز نسبت پر مقدم ہوتی ہے وہ طرفین کی ذات ہے اور ہماری اس سے بحث نہیں ہے۔

وضاحت:قولہ: انما ابتداء بابحاث .....الخ

اس عبارت سے غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے:

اعتراض: یہ تھا کہ معانی میں انشاء کی بحث بھی ہوتی ہے اور خبر کی بھی ،خبر کی بحث کو انشاء کی بحث پر مقدم کیوں کیا؟

جواب: شارح نے اس کا **جواب** یہ دیا کہ خبر انشاء سے عظیم الشان ہوتی ہے کیونکہ جمیع اعتقادات خبریں ہی ہوتی ہیں باقی انشاء تو صرف احکامات میں ہوتا ہے **دوسری** وجہ یہ ہے کہ خبر میں انشاء سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے وہ اس طرح کہ ایک تو محاورات میں لوگ خبر کا استعمال انشاء سے زیادہ کرتے ہیں اور دوسرا یہ کہ خبر کی کئی صورتیں ہوتی ہیں کیونکہ خبر کبھی جملہ فعلیہ ،کبھی اسمیہ ،کبھی جملہ ظرفیہ اور کبھی جملہ شرطیہ ہوتی ہے جبکہ انشاء کی اتنی صورتیں نہیں ہوتی ہیں **تیسری** وجہ کہ علم معانی میں کئی عجیب چیزیں ہوتی ہیں کہ خبر کا ابتدائی ہونا ،طلبی ہونا ،انکاری ہونا ،مقتضی ظاہر کے مطابق ہونا اور اس کے خلاف ہونا۔جبکہ انشاء میں یہ صورتیں نہیں ہوتی ہیں

چوتھی وجہ یہ خبر کلام میں اصل ہے کیونکہ انشاء خبر ہی سے حاصل ہوتا اس کے حصول کی مختلف صورتیں، اشتقاق، نقل، کلمات کی زیادتی سے حاصل ہوتا ہے۔

قوله:ثم قدم بحث احوال الاسناد.........الخ

یہاں سے غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے:

اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ کے احوال مسندا کے احوال اور اسناد کے احوال یہ سب احوال ہونے میں برابر ہیں تو اسناد کے احوال کو مسند الیہ اور، مسند کے احوال پر کیوں مقدم کیا گیا حالانکہ اسناد مسند الیہ اور مسند سے مؤخر ہوتی ہے؟

جواب: مسند اور مسند الیہ میں دو لحاظ ہوتے ہیں ایک تو ہر ایک کی ذات کا لحاظ مثلا زید قائم میں ایک تو زید اور قائم کی ذات کا اعتبار دوسرا لحاظ اس کے مسند الیہ اور مسند ہونے کا اعتبار یہ بحث وصف کے اعتبار سے ہے اور وصف کے لحاظ سے اسناد مسند الیہ اور مسند سے مقدم ہوتی ہے کیونکہ پہلے اسناد ہوگی تو یہ مسند اور مسند الیہ بنے گا اور اگر اسناد نہ ہوتو مسند اور مسند الیہ کیسے بنے گا باقی معترض کا یہ کہنا کہ اسناد مسند اور مسند الیہ سے مؤخر ہوتی ہے تو وہ ذات کے اعتبار سے بحث ہے اور ہماری گفتگو ذات کے اعتبار سے نہیں ہے۔

عبارت:لا شك ان قصد المخبر ای من یکون بصدد الاخبار والاعلام لا من یتلفظ بالجملة الخبریة فانه کثیرا ما تورد الجملة الخبریة لاغراض اخر سوی افادة الحکم اولازمه کقوله تعالی حکایة عن امراة عمران رب انی وضعتها انثیٰ اظهارا للتحسر علی خیبة رجائها وعکس تقدیرها والتحزن الی ربها لانها کانت ترجو وتقدر ان تلد ذکرا وقوله تعالی حکایة عن زکریا علیه السلام رب انی وهن العظم منی اظهارا للضعف والتخشع و قوله تعالی لا یستوی القاعدون من المومنین الایة اظهارا لما بینهما من التفاوت العظیم لیتانف القاعدون و یترفع بنفسه عن انحطاط منزلته ومثله هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون تحریکا لحمیة الجاهل وامثال هذا کثیر من ان تحصی و کفاك شاهدا علی ما ذکرت قول الامام المرزوقی فی قوله

قومی هم قتلوا امیم اخی فاذا رمیت یصیبنی سهمی

هذا الکلام تحزن وتفجع ولیس باخبار لکنه اذا کان بصدد الاخبار

ترجمہ:کوئی شک نہیں کہ مخبر کا قصد یعنی جوخبر دینے اور بتانے کے در پر ہونہ کہ وہ جو جملہ خبریہ کا تلفظ کرتا ہے کیونکہ کئی مرتبہ مخبر لہ کوافادہ حکم اورلازم حکم کےعلاوہ دوسری اغراض کیلئے وارد کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالی کا عمران کی عورت سے حکایت بیان کرتے ہوئے یہ قول رب انی وضعتہا انثیٰ اپنی امید کے پورانہ ہونے پراورغرض کے عکس پرحسرت کا اظہار کرنے کیلئے اوراپنے رب کی بارگاہ میں غم کا اظہار کرنے کیلئے کیونکہ اس کوامید تھی کہ وہ لڑکا جنے گی اوراللہ تعالی کا قول حضرت زکریا علیہ السلام سے حکایت کرتے ہوئے رب انی وهن العظم منی کمزوری اورعاجزی کا اظہار کرتے ہوئے اوراللہ تعالی کا قول لا یستوی القاعدون من المومنین ان دونوں گروہوں کےدرمیان عظیم فرق کوظاہر کرتے ہوئے تا کہ بیٹھنے والے عار محسوس کریں اور نچلے درجے سے اپنے آپ کوبلند کرنے کی کوشش کریں اوراسی کی مثل هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون جاہلوں کی غیرت کو ابھارتے ہوئے اوراس کی مثل کثیر امثلہ میں جن کوشمار کیا جاسکتا ہےاورتمہارے لئے امام مرزوقی کا قول کفایت کرے گا دلیل کے طور پر جوکہ اس قول کے بارے میں ذکر کیا گیاقومی ہم قتلوا امیم اخی فاذا رمیت یصیبنی سهمی یہ کلام غم اورگریہ زاری کو بیان کرتا ہےاورخبر نہیں ہے۔

وضاحت:قوله ای من یکون بصدد الاخبار۔۔۔الخ

اس عبارت سےشارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا جوبھی مخبر ہووہ اپنی خبر کےساتھ مخاطب کےافادہ کا قصد کرتا ہے یا تو مخاطب کوحکم کا فائدہ ہوتا ہے یالازم فائدہ الخبر کا فائدہ ہوتا ہےآپکا یہ حصر کرنا درست نہیں کیونکہ ہم آپکودکھاتے ہیں کہ کلام خبر ہےلیکن اس کے ساتھ مخبر نے نہ تو مخاطب کیلئے افادہ حکم کا قصد کیا اور نہ کونہ عالما بہ کا قصد کیا ہے وہ اس طرح کہ قرآن پاک میں امرءۃ عمران یعنی

حضرت مریم کی والدہ سے حکایت کرتے ہوئے فرمایا کہ رب انی وضعتھا انثیٰ یہ خبر ہے یہاں مخاطب اللہ تعالیٰ ہے حضرت مریم کی والدہ نے نہ تو افادہ حکم کا قصد کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو تو حکم کا پہلے سے علم تھا کہ حضرت مریم کی والدہ نے بیٹی جنی ہے اور نہ لازم فائدہ الخبر کا قصد کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ بھی علم تھا کہ حضرت مریم کی والدہ کو بھی اس کا علم ہے کہ میں نے بیٹی جنی ہے لہذا آپکا یہ حصر درست نہیں کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے کیونکہ یہاں مخبر نے مخاطب کے افادہ کا قصد نہیں کیا ہے؟

جواب: اس کا شارح نے جواب دیا کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے تو مخبر کا معنی ہی نہیں سمجھا کیونکہ مخبر کے دو معنی ہوتے ہیں (۱) وہ جملہ خبریہ کا تلفظ کرے اور (۲) وہ جو خبر دینے کے درپہ ہو اگر مخبر یہ معنی مراد لیں کہ جو جملہ خبریہ کے ساتھ تلفظ کرے پھر اعتراض کیا جائے گا لیکن یہاں یہ معنی مراد نہیں بلکہ یہاں مخبر کا معنی ہے جو خبر دینے کے درپر ہو لہذا اس معنی کے اعتبار سے مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے خلاصہ یہ نکلا کہ جملہ خبریہ کے صرف یہی دو فائدے نہیں بلکہ اور بھی کئی فوائد ہیں ہاں اگر مخبر اخبار اور اعلام کے درپر ہو پھر ان دو فائدوں میں سے کوئی ایک ضرور ہوگا۔

قولہ: کفاك شاهدا علی ما ذکرنا

یہاں سے شارح نے بتایا کہ میں نے جو ذکر کر دیا اس کی دلیل امام مرزوقی کا ایک قول ہے اور دوسرا یہ بھی مطلب ہے کہ مرزوقی کے قول کا بعض نے غلط مطلب سمجھا تو علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مرزوقی کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جو میں نے تقریر کی ہے وہ اس طرح کے کسی شاعر کا ایک شعر ہے قومی ہم قتلوا امیم اخی فاذا رمیت یصیبنی سہمی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص جسکی بیوی کا نام امیمہ تھا اور اس آدمی کے ایک بھائی کو قبیلے والوں نے قتل کر دیا تھا تو اس کی بیوی اس آدمی کو بار بار طعنی دیتی کہ تو اپنے بھائی کا بدلہ لے شاعر نے جواب دیا کہ اے امیمہ میرے ایک بھائی کو تو قبیلے والوں نے قتل کر دیا اگر میں اس کا بدلہ لینے کیلئے قبیلے کے کسی شخص کو قتل کروں گا تو بھی میرا ہی بھائی ہوگا کیونکہ اس کا غم مجھے ہی پہنچے گا مطلب یہ کہ ایک بھائی تو پہلے قتل ہو چکا ہے تو دوسرے کو بھی قتل کروانا چاہتی ہے امام مرزوقی نے کہا کہ اس شعر میں شاعر محض غم اور درد کا اظہار کر رہا ہے اور یہ خبر نہیں ہے کیونکہ شعر میں خطاب (امیمہ جو کہ شاعر کی بیوی ہے) کو ہے لہذا شاعر کو بھی علم ہے اور شاعر کی بیوی کو بھی علم ہے لہذا یہاں افادہ حکم اور لازم فائدۃ الخبر دونوں مراد نہیں ہو سکتے بعض محققین نے امام مرزوقی پر اعتراض کر دیا کہ امام مرزوقی یہ بات کیوں کہتا ہے کہ یہ خبر نہیں ہے شارح نے اس کا جواب دیا کہ خبر کا جو میں نے معنی بیان کیا ہے جو اخبار اور اعلام کے درپہ ہو اس معنی کے لحاظ سے یہ شعر خبر نہیں کیونکہ شاعر اخبار اور اعلام کے درپہ نہیں ہے اگر مخبر کا یہ معنی ہو کہ جو جملہ خبریہ کا تلفظ کرے تو پھر یہ شعر خبر ہے کیونکہ جملہ خبریہ کا تلفظ کر رہا ہے۔

عبارت:فلا شك ان قصده بخبره افادة المخاطب اما الحكم كقوله زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم او كونه اى المخبر عالما به اى بالحكم كقولك قد حفظت التورٰة لمن حفظه والمراد بالحكم هنا وقوع النسبة مثلا لا ايقاعها لظهور ان ليس قصد المخبر افادة انه اوقع النسبة اوانه عالم بانه اوقعها وايضا لو اريد هذا لما كان لانكار الحكم معنى لامتناع ان يقال انه لم يوقع النسبة

ترجمہ:لیکن جب مخبر خبر دینے کے درپہ ہوگا تو کوئی شک نہیں کہ اس کا ارادہ اپنی خبر سے مخاطب کوافادہ کرنا ہوگا یا توحکم کا جیسے تمہارا قول زید قائم اس شخص کیلئے جواس کے قائم ہونے کونہیں جانتا ہے یا مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا ارادہ ہوگا جیسے کہ تمہارا قول اس شخص کیلئے جس نے توریت کوحفظ کیا ہو(قد حفظت التورة)اورحکم سے یہاں مراد وقوع نسبت ہے ایقاع نسبت نہیں ہے اس بات کے ظاہر ہونے کی وجہ سے کہ مخبر کا ارادہ اس بات کا فائدہ نہیں دیتا ہے کہ اس نے نسبت کوواقع کردیا ہے یا وہ نسبت کو واقع کرنے کا عالم ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اگر ایقاع نسبت مرادلیں توحکم کے انکار کرنے کا کوئی معنی نہیں ہوگا اس بات کے ممتنع ہونے کی وجہ سے کہ یوں کہا جائے کہ نسبت واقع نہیں ہوئی۔

وضاحت: والمراد بالحكم هنا وقوع النسبة

اس عبارت سے شارح کی غرض حکم کے معنی کی تعیین کرنا ہے کیونکہ حکم کے مختلف معنی آتے ہیں(۱) کہ کلام سے جونسبت سمجھی جاتی ہے خواہ ایجابی ہو یا سلبی (۲) دوسرا یہ کہ واقع میں جونسبت ہوتی ہے خواہ ایجابی ہو یا سلبی اور (۳) تیسرا یہ کہ وقوع اور لا وقوع کا ادراک، **یہ پہلا مقدمہ ہے۔**

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ نسبت کلامی اورنسبت واقع ہے یا نہیں ہے کا ادراک ان دونوں کوایقاع اورافتراع بھی کہا جاتا ہے۔

شارح نے یہاں پردودعوے کئے ہیں ایک تو یہ کہ یہاں حکم سے مراد وقوع لاوقوع ہے یعنی خارج میں جونسبت ہوتی ہے یہی نسبت کلامی مراد ہے

دوسرا دعوی یہ کہ ایقاع اورافتزاع مرادنہیں ہے دلیل یہ ہے متکلم مثلا جب زید قائم کہتا ہے تواس کا خطاب نفس الامر میں زید قائم ہے متکلم کا یہ مطلب ہرگزنہیں ہوتا کہ میرے مخاطب کو یہ بات معلوم ہوجائے کہ میں نے زید قائم کے درمیان نسبت واقع کی ہے اورنہ متکلم کا یہ ارادہ ہوتا ہے کہ مجھے وقوع لا وقوع کا ادراک وعلم ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ حکم کا معنی یہاں ایقاع نہیں ہے کیونکہ اگر حکم کا معنی یہاں ایقاع ہوتو پھر متکلم جب زید قائم کہے گا تو پھر اگرنسبت کلامی کا اردہ ہوتو یہ معنی ہوگا کہ متکلم کہتا ہے کہ میں نے زید قائم کے درمیان نسبت واقع کی ہے یا مجھے وقوع لا وقوع کا علم ہے اس کا انکار نہیں ہوسکتا کیونکہ متکلم جب کہہ رہا ہے زید قائم تواس کا انکار کون کرے گا اسی طرح اگر متکلم کہے کہ مجھے وقوع لا وقوع کا ادراک ہے اس کا بھی کوئی انکار نہیں کرسکتا کیونکہ یہ ادراک اندر کی چیز ہے کوئی کیسے کہہ سکتا ہے کہ فلاں تجھے ادراک نہیں ہے حالانکہ آگے آرہا ہے کہ خبر کا انکار کیا جاسکتا ہے برخلاف اس کے کہ اگر حکم کا معنی وقوع لا وقوع ہوتواس کا انکار ہوسکتا ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید واقع میں قائم ہے پھر انکار کرنے والا انکار کرسکتا ہے کہ زید واقع میں قائم نہیں ہے۔

عبارت : فان قلت قد اتفق القوم علی ان مدلول الخبر انما هو حکم المخبر بوجود المعنی فی الاثبات وبعدمه فی النفی وانه لا یدل علی الثبوت المعنی و انتفائه والا لما وقع شك من سامع فی خبر یسمعه بل علم ثبوت ما اثبت و انتفاء ما نفی اذا لا معنی للدلالة الا افادته العلم بذلك الشئی ولما صح ضرب زید الا وقد وجد منه الضرب لئلا یلزم منه اخلاء اللفظ عن معناه الذی وضع له و حینئذ لا یتحقق الکذب اصلا وللزم التناقض فی الواقع عند الاخبار بامرین متناقضین قلت ظاهر ان العلم بثبوت الشئی لا یستلزم ثبوته فکانهم ارادوا انه لا یدل علی ثبوت المعنی فی والواقع قطعا بحیث لا یحتمل عدم الثبوت والافانکار دلالةالخبر علی ثبوت المعنی او انتفائه معلوم البطلان قطعا اذ لا معنی للدلالة الا فهم المعنی عنه ولا شك انك اذا سمعت خرج زید یفهم منه انه خرج و عدم الخروج احتمالی عقلی ولهذا یصح اذا قیل لك من این تعلم هذا ان تقول سمعته من فلان ولو کان مفهوم القضیة هو الحکم بالثبوت اوالانتفاء لکان مفهوم جمیع القضایا متحققا دائما فلم یصح قولهم بین مفهومی زید قائم و زید لیس بقائم تناقض لامتناع تحقق المتناقضین ثم الحق ما ذکره بعض المحققین وهو ان جمیع الاخبار من حیث اللفظ لا یدل الا علی الصدق واما الکذب فلیس بمدلوله بل هو نقیضه وقولهم یحتمله لایریدون به ان الکذب مدلول لفظ الخبر کالصدق بل المراد انه یحتمله من حیث هوای لا یمتنع عقلا ان لا یکون مدلول اللفظ ثابتا

ترجمہ: اگرتم کہو کہ قوم نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ خبر کا مدلول اثبات میں وجود معنی کے ساتھ مخبر کا حکم ہوتا ہے اور نفی میں عدم معنی کے ساتھ ہوتا ہے اور اس بات پر اتفاق کیا کہ خبر کا مدلول ثبوت معنی یا انتفاء معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے ورنہ سامع کو اس خبر میں شک واقع نہ ہو جس کو اس نے سنا ہے بلکہ اس کو اس کے ثبوت کا علم ہوگا جس کو اس نے ثابت کیا ہے اور اس کے انتفاء کا علم ہوگا جس کی اس نے نفی کی ہے اس لئے کہ دلالت کا معنی نہیں ہوتا مگر اس شی ء کے علم کا فائدہ دینا اور ضرب زید کہنا صحیح نہیں ہوگا مگر اس صورت میں کہ ضرب اس کی طرف سے پایا جائے تا کہ لفظ کا اس کے معنی سے خالی ہونا لازم نہ آئے جس کیلئے اس کو وضع کیا گیا ہے اور اس وقت کذب اصلا ثابت نہیں ہوگا اور دو متناقض امرین کی خبر دینے کے وقت واقع میں تناقض لازم آئے گا؟

میں نے کہا یہ بات تو ظاہر ہے کہ کسی شی ء کے ثبوت کا علم واقع میں اس کے ثبوت کو لازم نہیں ہوتا تو گویا کہ انہوں نے اس بات کا اردہ کیا کہ خبر واقع میں ثبوت معنی پر دلالت نہیں کرتی ہے قطعی طور پر اس حیثیت سے کہ وہ عدم ثبوت کا احتمال نہیں رکھتی ہے ورنہ ثبوت معنی پر یا انتفاء کے معنی پر خبر کے دلالت کرنے کا انکار قطعی طور پر باطل ہونا معلوم ہے کیونکہ دلالت کا مطلب نہیں مگر خبر سے معنی سمجھ میں آئے اور اس بات میں کوئی شک نہیں جب آپ نے خرج زید سنا اس سے زید کا نکلنا سمجھ میں آئے گا اور عدم خروج احتمال عقلی ہے اس وجہ سے یہ کہنا صحیح ہوگا میں نے فلاں سے سنا جب تمہیں کہا جائے تم نے یہ کہاں سے جانا؟

اور اگر قضیہ کا مفہوم حکم کا ثابت ہونا یا نفی ہونا ہوتو تمام قضایا کا مفہوم ہمیشہ ثابت ہوگا پس مناطقہ کا یہ قول درست نہیں ہوگا کہ زید

قائم اور زید لیس بقائم کے مفہوم کے درمیان تناقض ہے متناقضین کے تحقق کے ممتنع ہونے کی وجہ سے پھر حق بات وہی ہے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا کہ تمام خبریں لفظ کے اعتبار سے صدق ہی پر دلالت کرتی ہیں بہر حال کذب تو وہ انکا مدلول نہیں ہوتا بلکہ وہ انکی نقیض ہے اور ان کا قول (یحتملہ) تو وہ اس سے یہ مراد نہیں لیتے کہ کذب لفظ خبر کا مدلول ہے جیسے صدق بلکہ مراد یہ ہے کہ خبر ذات کے اعتبار سے کذب کا احتمال رکھتی ہے یعنی لفظ لے مدلول کا عقلا ثابت نہ ہونا ممتنع نہیں ہے۔

وضاحت:قولہ:فان قلت قد اتفق القوم

شارح نے پیچھے حکم کی وضاحت کی تھی کہ حکم سے مراد وقوع للوقوع مراد ہے .ایقاع وانتزاع نہیں ہے۔اس پر معترض اعتراض کرتا ہے شارح اس کو قلت سے اس کا جواب دیتے ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ آپ کا حکم سے وقوع لا وقوع مراد لینا درست نہیں ہے بلکہ حکم سے مراد ایقاع وانتزاع ہے اس پر چند دلائل ہیں **پہلی دلیل** تو یہ ہے کہ قوم نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ خبر کا مدلول مخبر کا حکم ہی ہوتا ہے یعنی نسبت ایجابی میں وجود المعنی جس کو ایقاع نسبت سے تعبیر کرتے ہیں اور نسبت سلبی میں عدم المعنی جس کو انتزاع سے تعبیر کرتے ہیں اس کے ساتھ قوم کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ خبر کی دلالت ثبوت معنی اور انتفاء معنی پر نہیں ہوتی اور ثبوت معنی اور انتفاء معنی کا مطلب وقوع، لا وقوع ہے دوسرے اتفاق کے لحاظ سے وقوع لا وقوع خبر کا مدلول نہیں ہے جب مدلول نہیں پھر خبر سے وقوع لا وقوع کا ارادہ نہیں کر سکتے کیونکہ ارادہ اس کا ہوتا ہے جو کہ مدلول ہو بر خلاف نسبت ایجابی وسلبی کے کہ وہ خبر کا مدلول ہے کیونکہ قوم کا اس پر اتفاق ہے کہ مخبر کا حکم خبر کا مدلول ہے اور حکم کا معنی نسبت ایجابی وسلبی ہے تو پھر نسبت ایجابی وسلبی کا قضیہ خبر سے ہوسکتا ہے لہذا خبر کا معنی نسبت ایجابی وسلبی ہے وقوع لا وقوع نہیں ہے۔

قولہ:و لا لما وقع الشك

اس عبارت سے شارح نے اس بات پر دلیل دی کہ خبر کا مدلول ثبوت معنی اور انتفاء معنی یعنی وقوع ولا وقوع نہیں ہے اس طرح کہ خبر کا مدلول وقوع و لا وقوع نہیں ہے یہ دلیل قیاس استثنائی ہے اگر تم کہو کہ خبر کا مدلول وقوع لا وقوع ہے تو اس پر چار ملازمے لازم آتے ہیں وہ اس طرح کہ اگر خبر کا مدلول وقوع لا وقوع ہو تو پھر خبر میں شک نہیں ہونا چاہئے کیونکہ جو وقوع لا وقوع خبر کا مدلول ہے تو پھر خبر کی اس پر دلالت ہوگی اور دلالت کا مطلب ہوتا ہے کہ مدلول کے علم کا فائدہ دینا تو جب خبر مثلا متکلم زید قائم کہے گا تو پھر اس کا مدلول یہ کہ زید واقع میں قائم ہو تو اس مدلول کا ہمیں علم حاصل ہو جائے گا جب علم آ گیا تو اب اس میں شک کیسے پڑ سکتا ہے بر خلاف اس کے کہ اگر خبر کا مدلول ایقاع ہو پھر شک ہوسکتا ہے کیونکہ اگر نسبت کلامی مراد ہو تو متکلم کا زید قائم سے مطلب ہوگا کہ میں نے زید اور قائم کے درمیان نسبت واقع کی ہے تو اس میں شک پڑ سکتا ہے کہ تم کہتے ہو کہ میں نے نسبت واقع کی ہے لیکن ہوسکتا ہے کہ واقع میں قائم نہ ہو۔

قولہ:و لما صح ضرب زید

اس عبارت سے معترض دوسرا ملازمہ ذکر کر رہا ہے کہ اگر خبر کا مدلول وقوع اور لا وقوع ہو تو جب متکلم ضرب زید کہتا تو مطلب ہوتا کہ زید نے واقع میں مارا ہے تو پھر ضرب زید اس وقت کہیں گے جب واقع میں زید نے مارا ہو کیونکہ ہم کہیں ضرب زید یعنی زید نے واقع میں مارا ہے اور زید نے واقع میں نہ مارا ہو تو پھر ضرب زید یہ لفظ معنی موضوع لہ سے خالی ہو جائے گا حالانکہ لفظ معنی موضوع لہ سے خالی نہیں ہوتا بہر حال اگر وقوع لا وقوع خبر کا مدلول ہو تو پھر ضرب زید جب کہتے کہ واقع میں زید نے مارا ہو، تالی باطل ہے یعنی ضروری نہیں کہ جب ضرب زید کہیں تو واقع میں زید نے مارا بھی ہو بر خلاف ایقاع کے اگر خبر کا مدلول ایقاع ہو تو پھر یہ ضروری نہیں کہ ضرب زید کہیں تو واقع میں بھی مارا ہو کیونکہ ایقاع جب مدلول ہو تو پھر ضرب زید سے متکلم کا یا یہ مطلب ہو گا کہ میں نے نسبت واقع کی ہے ضرب اور زید کے درمیان یا یہ مطلب ہوگا کہ مجھے وقوع لا وقوع کا ادراک ہے تو ان دونوں صورتوں میں ہوسکتا ہے کہ زید نے واقع میں نہ مارا ہو کیونکہ متکلم تو کہے میں نے نسبت واقع کی ہے اور واقع میں نسبت نہ ہو اسی طرح متکلم کہے کہ مجھے ادراک ہے اور ہوسکتا ہے کہ واقع میں نسبت کا وقوع نہ ہو۔

قولہ: و حینئذ لا یتحقق الکذب اصلا

اس عبارت سے معترض تیسرا ملازمہ ذکر کر رہا ہے کہ ضرب زید تب کہیں گے کہ زید نے واقع میں مارا ہو اور اسی طرح ما ضرب زید اس وقت کہیں گے جب واقع میں نہ مارا ہو اب کوئی خبر جھوٹی نہیں ہوسکتی ہے بر خلاف اس کے کہ اگر خبر کا مدلول ایقاع ہو تو اس صورت میں کذب کا بھی احتمال ہے کیونکہ متکلم تو کہتا ہے کہ میں نے نسبت واقع کی ہے تو ہوسکتا ہے کہ واقع میں نسبت نہ ہو۔

قولہ: و للزم التناقض عند الاخبار

اس عبارت سے معترض نے چوتھا ملازمہ ذکر کیا ہے کہ اگر خبر کا مدلول وقوع لا وقوع ہوتا تو پھر جب ضرب زید کہتا تو مطلب ہوتا کہ واقع میں زید نے مارا ہے پھر جب کہتا کہ ما ضرب زید تو مطلب ہوگا کہ واقع میں نہیں مارا ہے تو اب واقع میں اجتماع نقیضین لازم آجائے گا جو کہ باطل ہے لہذا وقوع لا وقوع کہنا بھی باطل ہے بر خلاف اگر خبر کا مدلول ایقاع ہو تو پھر مطلب ہو گا کہ میں نے نسبت واقع کی ہے یا مجھے وقوع کا ادراک ہے ہوسکتا ہے کہ واقع میں نسبت نہ ہو اسی طرح ہوسکتا ہے کہ اس سے ادراک ہو لیکن نفس الامر میں وقوع نہ ہو تو اب اجتماع نقیضین لازم نہیں آئے گا؟

قولہ: قلت ظاهر ان العلم ثبوت الشیء

اس عبارت سے شارح ان کے دلائل اور ملازموں کا جواب دے رہے ہیں جواب سے پہلے یہ بات جاننا ضروری ہے کہ دلالت کہ دو صورتیں ہیں: دلالت وضعی اور دلالت عقلی، اسی طرح مدلول بھی دو قسم کے ہوتے ہیں ایک مدلول وضعی ہوتا ہے اور دوسرا مدلول عقلی ہوتا ہے مدلول وضعی کا تخلف دال سے جائز ہوتا ہے مثلا ضرب زید کا مدلول وضعی ہے کہ زید نے خارج میں مارا ہے تو اب اس کا تخلف ہوسکتا ہے کہ واقع میں زید نے مارا نہ ہو اور مدلول عقلی کا تخلف دال سے جائز نہیں ہے مثلا زمین و آسمان کی دلالت وجود صانع پر عقلی ہے تو یہ نہیں ہوسکتا کہ آسمان اور زمین ہوں لیکن وجود صانع نہ ہو، شارح نے جواب لف و نشر غیر

مرتب پر دیا ہے۔

اس تمہید کے بعد جواب اس طرح ہوگا کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول ہے پھر خبر کی اس پر دلالت ہوگی اور دلالت کا مطلب یہ ہے کہ مدلول کے علم کا فائدہ دینا تو جب ہم نے ضرب زید کہا تو اس کے مدلول کا علم ہمیں آ گیا کہ واقع میں زید نے مارا ہے لیکن جب اس کا علم آجائے گا کہ واقع میں مارا ہے تو یہ ضروری نہیں کہ واقع میں بھی زید نے مارا ہو کیونکہ واقع میں زید نے مارا ہے یہ ضرب زید کا مدلول وضعی ہے اور مدلول وضعی کا تخلف جائز ہوتا ہے اس سے پہلے ملازمے کا جواب آ گیا کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول ہو تو پھر خبر میں شک واقع ہوسکتا ہے کیونکہ وقوع لا وقوع کا مدلول وضعی ہے تو تخلف ہوسکتا ہے

اسی طرح دوسرے ملازمے کا جواب بھی حاصل ہو گیا کہ یہ ضروری نہیں کہ ہم ضرب زید تب ہی کہیں کہ واقع میں زید نے مارا ہو کیونکہ ضرب زید کا مدلول ہوگا کہ خارج واقع میں زید نے مارا ہے لیکن چونکہ مدلول وضعی ہے اس لئے تخلف ہوسکتا ہے کہ واقع میں زید نے نہ مارا ہو

اسی طرح تیسرے ملازمے کا بھی جواب آ گیا تیسرا ملازمی یہ تھا کہ جب ضرب زید کا مطلب یہ ہے کہ واقع میں زید نے مارا ہے اور ما ضرب زید کا مطلب ہے کہ واقع میں نہیں مارا تو پھر سب خبریں سچی ہی ہونگی کذب کا احتمال نہیں ہوگا حالانکہ خبریں کذب کا احتمال رکھتی ہیں تو اس کا جواب اس طرح آ گیا ہے ضرب زید کا مدلول یہ ہوگا کہ زید نے واقع میں مارا ہے لیکن مدلول وضعی سے تخلف بھی جائز ہے تو پھر کذب کا احتمال رکھتا ہے کہ زید نے واقع میں نہیں مارا ہے۔

اسی طرح چوتھے ملازمے کا جواب بھی حاصل ہو گیا چوتھا ملازمہ یہ تھا کہ جب ضرب زید کا مدلول ہے کہ زید نے واقع میں مارا ہے ما ضرب زید کا مدلول ہے کہ زید نے نہیں مارا ہے تو ایک آدمی ضرب زید کہتا ہے پھر ما ضرب زید کہتا ہے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا تو جواب اس طرح ہے کہ ضرب زید کا مدلول ہے کہ واقع میں زید نے مارا ہے اس کا تخلف جائز ہے کہ واقع میں نہ مارا ہو اور اسی طرح ما ضرب زید کا مدلول وضعی ہے کہ زید نے واقع میں نہیں مارا ہے تخلف بھی ہوسکتا ہے کہ زید نے واقع میں مارا ہو تو اب کوئی اجتماع نقیضین لازم نہیں آئے گا۔

قولہ: فکانھم ارادوا انہ

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے

اعتراض: یہ ہے کہ جب تم نے ثابت کیا کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول ہے پھر قوم نے اس پر اتفاق کیوں کیا کہ خبر کا مدلول وقوع لا وقوع نہیں ہے؟

جواب: انہوں نے درست اتفاق کیا کہ وقوع لا وقوع تو خبر کا مدلول نہیں کیونکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ مدلول عقلی نہیں ہے یہ صحیح ہے کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول عقلی تو نہیں ہے باقی مدلول وضعی تو قوم والے بھی تسلیم کرتے ہیں۔

قولہ : و الا فا انکار دلالتہ الخبر

اس عبارت سے بھی شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے

اعتراض: یہ ہوا کہ تم نے جو قوم کی طرف سے توجیہ بیان کی ہے کہ انکی مراد ہے کہ مدلول عقلی خبر کا وقوع لا وقوع نہیں تو اس پر تمہارے پاس کیا دلیل ہے؟ کیونکہ قوم والوں نے تو مطلق کہا کہ خبر کا مدلول وقوع لا وقوع نہیں یہ تو نہیں کہا کہ خبر کا مدلول عقلی نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اگر ہم انکے اتفاق کا یہ مطلب نہ لیں کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول عقلی نہیں بلکہ ظاہری مطلب لیں کہ خبر کی دلالت بالکل نہ انتفاء معنی پر ہوتی ہے اور نہ ثبوت معنی پر یعنی دلالت نہ واقعی ہوتی ہے اور نہ ہی عقلی تو یہ صریح باطل ہے کیونکہ خبر کی دلالت وقوع لا وقوع پر ہوتی ہے تو بتایا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دلالت کا معنی ہوتا ہے کہ خبر سے معنی سمجھا جائے۔

قوله: لا شك انك اذا سمعت

اس عبارت سے شارح نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ خبر سے معنی تو سمجھ آجاتا ہے پھر خبر کی دلالت وقوع لا وقوع پر ہوگی باقی خبر سے معنی اس طرح سمجھ آتا ہے کہ جب ہم کسی شخص سے خبر مثلا خروج زید سنتے ہیں تو پھر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ زید واقع میں نکلا ہوگا باقی رہا یہ کہ واقع میں زید نہ نکلا ہو تو یہ محض احتمال عقلی ہے مدلول نہیں کیونکہ خرج زید کا مدلول وضعی ہے کہ زید واقع میں نکلا ہے تو عقل کہتی ہے کہ تخلف جائز ہے ہوسکتا ہے کہ واقع میں نہ نکلا ہو۔

قوله:و لهذا يصح اذا قيل لك

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے:

اعتراض: یہ ہوا کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ خرج زید کے سننے سے سامع یہ معنی سمجھتا ہے کہ زید واقع میں نکلا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کہے کہ زید واقع میں نکلا ہے تو ہم اس سے سوال کریں گے کہ تمہیں کیسے معلوم ہوا کہ زید واقع میں نکلا ہے تو وہ شخص کہے گا کہ میں نے فلاں سے سنا کہ خرج زید تو معلوم ہوا کہ خرج زید سننے سے سامع نے یہ معنی سمجھا کہ زید واقع میں نکلا ہے۔

قوله: و لو كان مفهوم القضية

اس عبارت سے شارح کی غرض پہلے اتفاق کا جواب دینا ہے پہلا اتفاق تو قوم نے ٹھیک کیا ہے کہ نسبت ایجابی وسلبی خبر کا مدلول ہے لیکن تم نے جو ان کا اتفاق حصر کے ساتھ ذکر کیا ہے یہ ٹھیک نہیں ہے کیونکہ تم نے ضمیر فصل کو ذکر کیا ہے اور کہا کہ انما هو المخبر الخ ضمیر فصل حصر کا فائدہ دیتی ہے کہ خبر کا مدلول نسبت ایجابی وسلبی ہے اور کوئی نہیں ہے۔ان کا اتفاق تو ٹھیک ہے کہ خبر کا مدلول نسبت کلامی بھی ہے اور وقوع لا وقوع بھی ہوسکتا ہے کیونکہ ہم اگر حصر کریں گے کہ صرف ایقاع خبر کا مدلول ہے تو پھر ضرب زید میں نسبت کلامی ہے اور ادراک النسبة لواقعہ میں بھی پھر تو سب قضیوں کے مفہوم متحقق ہونگے پھر قضیوں میں تناقض نہیں ہوگا کیونکہ متناقضین میں دونوں متحقق نہیں ہوتے حالانکہ تالی باطل ہے کہ قضیوں میں تناقض تو متحقق ہوتا ہے۔

قولہ:ثم الحق ماذکرہ بعض المحققین

یہاں تک دونوں اتفاقوں کا جواب دیا اور ثابت کیا کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول وضعی ہے اب یہاں سے حق بات ذکر کرتے ہیں اور دلیل بھی ہوگی کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول ہے یہاں یہ بات ذہن نشین رہے کہ ثم الحق کی طرح عبارت وہاں بولی جاتی ہے جو پہلے ذکر ہوا وہ سب غلط ہوا حالانکہ یہاں یہ مطلب نہیں کہ پہلا سارا غلط ہے اس لئے ثم الحق سے یہ مطلب ہے کہ میں نے جو ذکر کیا کہ خبر کا مدلول وقوع لا وقوع ہے یہ حق ہے اور اسی طرح حق بعض محققین نے بھی ذکر کیا ہے۔

شارح نے کہا کہ بعض محققین نے ذکر کیا کہ سب خبریں لفظ کے اعتبار سے سچی ہوتی ہیں اور صدق خبر لفظ کے لحاظ سے مدلول ہے باقی کذب خبر کا مدلول نہیں بلکہ خبر کے مدلول کی نقیض ہے۔

قولہ:قولھم یحتملہ

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ جب کذب خبر کا مدلول نہیں پھر خبر کی تعریف میں ما یحتمل الصدق الکذب کیوں کہتے ہو یہاں سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کذب بھی خبر کا مدلول ہوتا ہے؟

جواب: جو یہ کہتے ہیں کہ خبر صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ کیسے صدق خبر کا مدلول ہے اسی طرح کذب بھی خبر کا مدلول ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ خبر کذب کا احتمال عقلی رکھتی ہے۔

عبارت : ویسمی الاول ای الحکم الذی یقصد بالخبر افادته فائدہ الخبر والثانی ای کون المخبر عالما بہ لازمها ای لازم فائدۃ الخبر لما ذکر فی المفتاح ان الفائدۃ الاولی بدون الثانیۃ تمتنع وھی بدون الاولی لا تمتنع کما ھو حکم اللازم المجھول المساواۃ ای اللازم الاعم بحسب الواقع اوالاعتقاد فان الملزوم بدونہ یمتنع وھو بدون الملزوم لا یمتنع تحقیقا لمعنی العموم فعلی ھذا فائدہ الخبر ھی الحکم ولازمها کون المخبر عالما بہ و معنی اللزوم انہ کلما افاد الحکم افاد انہ عالم بہ من غیر عکس کما فی حفظت التورٰۃ و زعم العلامۃ فی شرح ھذا الکلام من المفتاح ان فائدۃ الخبر ھی استفادۃ السامع من الخبر الحکم ولازمها ھی استفادتہ منہ ان المخبر عالم بالحکم وھو خلاف ما صرح بہ صاحب المفتاح فی بحث تعریف المسندالیہ

ترجمہ: اوراول یعنی وہ حکم جس کا خبر سے فائدہ دینا مقصود ہواس کا نام فائدۃ الخبر رکھا جاتا ہےاور ثانی یعنی مخبر کا حکم کا عالم ہونا اس کا نام لازم فائدۃ الخبر رکھا جاتا ہے اس وجہ سے جو مفتاح میں ذکر کیا گیا ہے کہ پہلا فائدہ دوسرے کے بغیر ممتنع ہےاور دوسرا پہلے کے بغیر ممتنع نہیں ہے جیسا کہ وہ لازم مجہول المساواۃ کا حکم ہے یعنی وہ لازم جو کہ واقع اوراعتقاد کے اعتبار سے عام ہو کیونکہ ملزوم لازم کے بغیر ممتنع ہوتا ہےاور لازم ملزوم کے بغیر ممتنع نہیں ہوتا ہے معنی عموم کے متحقق ہونے کی وجہ سے۔

اسی پر بناء کرتے ہوئے فائدۃ الخبر وہ حکم ہےاور لازم فائدۃ الخبر مخبر کا حکم کا عالم ہونا ہےاور لزوم کا معنی یہ ہے کہ جب جب مخبر حکم کا فائدہ دیگا عالم بالحکم ہونے کا فائدہ دیگا بغیر عکس کے جیسا کہ حفظت التورۃ میں ہوگا۔

علامہ قطب الدین نے مفتاح کے اس کلام کی شرح میں گمان کیا کہ فائدۃ الخبر وہ سامع کا حکم خبر سے استفادہ کرنا ہے اور لازم فائدۃ الخبر وہ سامع کا خبر سے اس بات کا استفادہ کرنا کہ مخبر حکم کا عالم ہےاور یہ اس کے خلاف ہے جسکی صراحت صاحب مفتاح نے مسندالیہ کی تعریف میں کی ہے۔

وضاحت :قولہ: لازم فائدۃ الخبر لما ذکر فی المفتاح

اس عبارت سے شارح کی غرض فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر کی وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے کہ پہلے کو فائدۃ الخبر اور دوسرے کولازم فائدۃ الخبر کیوں کہتے ہیں؟

اس کی وجہ یہ ہے کہ لازم کی اضافت فائدۃ الخبر کی طرف ہے مطلب یہ ہے کہ فائدۃ الخبر ملزوم ہے ماتن نے انکولازم و ملزوم بنایا ہے پھر سوال ہوا کہ کیاان میں لازم وملزوم کی نشانیاں پائی جاتی ہیں اور لازم وملزوم کی نشانیاں کیا ہیں؟ تو لازم وملزوم کی نشانیاں یہ ہیں کہ ملزوم پایا جائے تو لازم ضرور پایا جاتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ لازم پایا جائے تو ملزوم بھی پایا جائے اس پر دلیل یہ ہے کہ لازم ملزوم میں یا تو نسبت مساواۃ کی ہوتی ہے یا لازم ملزوم سے عام ہوتا ہےاور ملزوم اخص ہوتا ہے اگر لازم اور ملزوم میں نسبت مساواۃ کی ہوتو پھر جب لازم پایا جائے گا تو ملزوم بھی پایا جائے گا کیونکہ جن میں نسبت مساواۃ کی ہو جب ایک پایا جائے گا تو دوسرا بھی پایا جائے گا اور اگر لازم ملزوم سے اعم ہوتو اس صورت میں جب ملزوم پایا جائے گا تو لازم بھی پایا جائے گا کیونکہ خاص پایا جائے تو عام ضرور پایا جاتا ہے باقی لازم پایا جائے تو ملزوم کا پایا جانا ضروری نہیں کیونکہ عام خاص کے بغیر بھی پایا

جاتا ہے۔ یہ علامتیں لازم ملزوم والی فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر میں بھی پائی جاتی ہیں وہ اس طرح کہ جہاں فائدۃ الخبر کا قصد ہوگا وہاں لازم فائدۃ الخبر کا قصد ضرور ہوگا مثلا کسی نے کہا زید قائم تو اب فائدۃ الخبر کا قصد ہوگیا اور لازم فائدۃ الخبر کا قصد بھی ہوگیا کیونکہ مخاطب کو یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ متکلم بھی جانتا ہے کہ زید قائم ہے کیونکہ اگر متکلم نہیں جانتا تو پھر اس کے خبر دینے کا کیا مطلب؟ لیکن یہ ضروری نہیں کہ لازم فائدۃ الخبر کا قصد بھی ہو تو پھر فائدۃ الخبر کا قصد بھی ہو مثلا ایک شخص تورات کو حفظ کیا ہوا ہے اس کو کہو کہ حفظت التوراۃ تو اب لازم فائدۃ الخبر تو ہے کہ مخاطب کو پتہ چل جائے گا کہ میرے تورات یاد کرنے کا متکلم بھی جانتا ہے لیکن فائدۃ الخبر کا قصد نہیں کیونکہ مخاطب کو پہلے سے علم ہے کہ میں نے تورات کو یاد کیا ہوا ہے۔

قولہ : کما ھو حکم الازم المجھول المساواۃ

اس عبارت سے شارح کی غرض اس بات پر دلیل دینا ہے کہ لازم فائدہ خبر کا پایا جانا فائدہ خبر کے بغیر ممتنع نہیں ہے وہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ لازم مجھول المساواۃ ہو یعنی مساواۃ مجھول ہو تو پھر لازم اعم ہوگا جب اعم پایا جائے تو ضروری نہیں کہ اخص بھی پایا جائے باقی شارح نے لازم کے اعم ہونے میں عموم بیان کیا کہ واقع کے اعتبار سے اعم ہو یا کہ اعتقاد کے اعتبار سے اعم ہو۔

قولہ:معنی اللزوم

اس سے پہلے شارح نے بتایا کہ فائدۃ الخبر اور لازم فائدہ خبر دونوں لازم وملزوم ہیں تو دونوں میں لزوم ہوتا ہے تو اب شارح بتا رہے ہیں کہ لزوم کس میں ہوتا ہے یہاں سے بتایا کہ لزوم فائدوں میں ہے کہ فائدۃ الخبر ملزوم ہے جہاں فائدۃ الخبر ہوگا لازم فائدۃ الخبر ضرور ہوگا لیکن اس کے برعکس جہاں لازم فائدۃ الخبر ہو وہاں فائدۃ الخبر کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ:زعم العلامہ فی شرح ھذا الکلام

اس عبارت سے شارح کی غرض مذہب ثانی جو کہ علامہ قطب الدین کا ہے اس کو بیان کرنا ہے اس سے پہلے شارح نے مذہب اول علامہ سکاکی کو بیان کیا تھا علامہ سکاکی نے فائدۃ الخبر کو حکم بنایا اور لازم فائدۃ الخبر کو کون المخبر عالما بہ بتایا اور کہا کہ لزوم دو افادوں میں ہے علامہ قطب الدین کے نزدیک فائدۃ الخبر یہ ہے کہ سامع یعنی مخاطب خبر سے حکم کا استفادہ کرے اور لازم فائدۃ الخبر یہ ہے کہ سامع کا خبر سے اس بات کا استفادہ کرنا کہ مخبر حکم کا عالم ہے علامہ قطب الدین نے فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر استفادوں کو بنایا ہے اور استفادہ مخاطب کی صفت ہے کیونکہ مخاطب خبر سے حکم کا استفادہ کرتا ہے یا خبر سے کون المخبر عالما بالحکم کا استفادہ کرتا ہے تو اب لزوم بھی انہی دو استفادوں کے درمیان ہوگا اور یہ مذہب ثانی مذہب اول کے خلاف ہے۔

قولہ: و ھو خلاف ما صرح بہ

اس عبارت سے شارح کی غرض علامہ قطب الدین پر اعتراض کرنا ہے کہ اس نے جو ذکر کیا ہے یہ صاحب مفتاح علامہ سکاکی کی تصریح کے خلاف ہے جو کہ علامہ سکاکی نے مسندالیہ کی تعریف کی بحث میں کی ہے لیکن ماتن نے اپنی شرح ایضاح کے اندر جو وضاحت کی ہے یہ علامہ قطب الدین کا کلام اس کے موافق ہے۔

عبارت:لکنه یوافق ما اورده المصنف فی تفسیر هذا الکلام حیث قال ای یمتنع ان لا یحصل العلم الثانی وهو علم المخاطب بان المخبر عالم بهذا الحکم من الخبر نفسه عند حصول العلم الاول وهو علمه بذلك الحکم من الخبرنفسه اذ لو لم یحصل فعدم حصوله عنده اما لانه قد حصل قبل او لم یحصل بعد والاول باطل لان العلم بکون المخبر عالما بالحکم لا بد فیه من ان یکون هذا الحکم حاصلا فی ذهنه ضرورة وان لم یجب ان یکون حصوله من ذلك الخبر وکذا الثانی لان علة حصوله سماع الخبر من المخبر اذا التقدیر ان حصولهما انما هو من نفس الخبر فنبه علی الاول بقوله لامتناع حصول الثانی قبل حصول الاول وعلی الثانی بقوله مع ان السماع الخبر من المخبر کاف فی حصول الثانی منه ولا یمتنع ان لا یحصل العلم الاول من الخبر نفسه عند حصول الثانی لجواز ان یکون الاول حاصلا قبل حصول الثانی فلا یمکن حصوله لامتناع حصول الحاصل کالعلم بکونه حافظا للتورٰة وح یکون تسمیة هذا الحکم فائدة الخبر بناء علی انه من شانه ان یستفاد من الخبر

ترجمہ:لیکن یہ بات اس کے موافق ہے جو ماتن نے اس کلام کی تفسیر میں وارد کیا ہے جہاں ماتن نے کہا یعنی علم ثانی کا حاصل نہ ہونا ممتنع ہے اور وہ مخاطب کا اس بات کو جاننا کہ مخبر علم اول کے حصول کے وقت نفس خبر سے اس حکم کو جاننے والا ہے اور وہ (علم اول) مخاطب کا نفس خبر سے اس حکم کو جاننا ہے کیونکہ اگر لازم فائدۃ الخبر حاصل نہ ہوتو لازم فائدۃ الخبر کا حاصل نہ ہونا فائدۃ الخبر کے حصول کے وقت یا تو اس لئے ہوگا کہ لازم فائدۃ الخبر فائدۃ الخبر سے پہلے حاصل ہو چکا یا فائدۃ الخبر کے بعد بھی لازم فائدۃ الخبر حاصل نہیں ہوگا اور پہلی صورت باطل ہے کیونکہ مخبر کے عالم بالحکم کے علم کیلئے ضروری ہے کہ یہ حکم مخبر کے ذہن میں حاصل ہوضروری طور پر اگر چہ اس کا حصول اس خبر سے ضروری نہیں ہے اور اسی طرح دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ لازم فائدۃ الخبر کے حصول کی علت مخبر سے خبر کا سننا ہے کیونکہ فرض یہ کیا گیا کہ ان دونوں کا حصول نفس خبر سے بھی ہوگا تو ماتن نے اول صورت پر تنبیہ اپنے اس قول سے کی کہ اول کا حصول سے پہلے ثانی کے حصول کے ممتنع ہونے کی وجہ سے اور دوسری صورت پر تنبیہ اپنے اس قول سے کی کہ باوجود اس کے خبر کا سننا مخبر سے خبر ثانی کے حصول کیلئے کافی ہے اور ثانی کے حصول کے وقت نفس خبر سے علم اول کا حاصل نہ ہونا ممتنع نہیں ہے کیونکہ جائز ہے کہ اول ثانی کے حصول سے پہلے حاصل ہو جائے تو حاصل کے حصول کے ممتنع ہونے کی وجہ سے اس کا حصول ممکن نہیں ہے جیسے کہ اس کے حافظ توریت ہونے کا علم اور اس وقت اس حکم کا نام فائدۃ الخبر رکھنا اس بنیاد پر ہوگا کہ اس حکم کی شان یہ ہے کہ وہ خبر سے مستفاد ہوسکتا ہے۔

وضاحت:قوله: اذ لو لم یحصل

اس عبارت سے پہلے شارح نے بتایا کہ ماتن نے ایضاح کے اندر دو قاعدے ذکر کئے ہیں اب یہاں سے ان پر دلیل کو بیان کررہے ہیں پہلے قاعدے پر یہ دلیل دی کہ علم اول (فائدۃ الخبر) جب بھی حاصل ہوگا علم ثانی (لازم فائدۃ الخبر) ضرور حاصل ہوگا دلیل یہ ہے کہ اگر علم اول (فائدۃ الخبر) خبر سے حاصل ہو اور ثانی (لازم فائدۃ الخبر) حاصل نہ ہوتو پھر اس کی دو

صورتیں ہونگی یا تو علم ثانی (لازم فائدۃ الخبر) علم اول (فائدۃ الخبر) سے پہلے ہوگا اور یا علم ثانی (لازم فائدۃ الخبر) علم اول سے نہ پہلے حاصل ہوگا نہ اب آئے گا یہ دونوں صورتیں باطل ہیں کیونکہ اگر تم کہو کہ علم ثانی (لازم فائدۃ الخبر) علم اول (فائدۃ الخبر) سے پہلے تھا تو ہم کہتے ہیں کہ جب علم ثانی علم اول سے پہلے حاصل ہوا پھر علم اول اس خبر سے پہلے ہی حاصل ہوگا اس خبر سے حاصل نہیں ہوگا حالانکہ بات اس میں ہے کہ علم اول نفس خبر سے حاصل ہو۔

مثال کے طور پر ایک شخص کہتا ہے کہ زید قائم تو اب اس سے مخاطب کو حکم کا فائدہ حاصل ہوگا یعنی علم اول حاصل ہوگا اور علم ثانی کون المخبر عالما بالحکم کا علم بھی حاصل ہوگا اور اگر کہو کہ کون المخبر عالما کا علم مخاطب کو پہلے سے تھا یعنی مخاطب یہ جانتا تھا کہ متکلم کو علم ہے تو پھر اس مخاطب کو زید قائم کا علم بھی پہلے ہی ہوگا کیونکہ جب اس کے ذہن میں ہے کہ متکلم اس بات کا کہ زید قائم عالم ہے تو پھر زید قائم بھی مخاطب کے ذہن میں ضرور ہوگا تو پھر علم اول نفس خبر سے تو نہ آیا اور اگر کہو کہ علم ثانی نہ پہلے تھا اور نہ علم اول کے بعد آیا تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ جب متکلم بول رہا ہے کہ زید قائم اور یہ مخاطب سن رہا ہے کہ متکلم زید قائم کہتا ہے تو یہ سماع اس کی دلیل ہے کہ متکلم عالم ہے کہ زید قائم ہے لہذا یہ کہنا کہ علم اول کے بعد اور پہلے علم ثانی حاصل نہیں ہوگا یہ بھی باطل ہے۔

قوله:فنبه على الاول

یہاں تک ایک قائدہ ذکر کیا کہ علم اول کا حصول علم ثانی کے بغیر ممتنع ہے لہذا جب علم اول حاصل ہوگا تو علم ثانی ضروری حاصل ہوگا دوسرا فائدہ یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ علم ثانی حاصل ہو تو پھر علم اول بھی حاصل ہو کیونکہ ہوسکتا ہے کہ علم اول یعنی فائدۃ الخبر علم ثانی کے حصول سے پہلے حاصل ہو تو تحصیل حاصل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے جیسے حفظت التوراۃ کی صورت میں۔

قوله: و حينئذ يكون تسمية

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ کبھی علم ثانی ہوتا ہے علم اول نہیں ہوتا جیسے کہ قد حفظت التورۃ کی صورت میں علم ثانی تو ہے لیکن علم اول نہیں ہے تو پھر اس کو فائدۃ الخبر کیوں کہتے ہیں؟

جواب: یہ ٹھیک ہے کہ فائدۃ الخبر کا علم خبر سے نہیں حاصل ہو رہا لیکن حکم کی یہ شان ہے کہ اس کا علم خبر سے حاصل ہو جائے یعنی اس صورت میں اس کو فائدۃ الخبر بالقوۃ کہا جاتا ہے۔

عبارت: فان قیل کثیرا ما نسمع خبرا ولا یخطر ببالنا ان صورۃ ھذا الحکم حاصلۃ فی ذھن المخبر ام لا وایضا اذا سمعنا خبرا وحصل لنا منہ العلم بکون مخبرہ عالما بہ یحصل فی ذھننا صورۃ ھذا الحکم سواء علمناہ قبل او لا فیکون الاول حاصلا غایتہ انہ لا یکون علما جدیدا فالجواب عن الاول ان العلم بکون صورۃ الحکم حاصلۃ فی ذھن المخبر ضروری لوجود علتہ اعنی سماع الخبر و الذھول انما ھو عن العلم وھو جائز و فیہ نظر ویمکن ان یقال ان لازم فائدۃ الخبر ھو کون المخبر عالما با لحکم اعنی حصول صورۃ الحکم فی ذھنہ وھذا متحقق ضرورۃ سواء علم السامع ان المخبر عالم با لحکم او لم یعلم لکن ھذاینا فی تفسیر المصنف و عن الثانی ان الذھن اذا التفت الی ما ھو مخزون عندہ واستحضرہ لا یقال انہ علمہ ولو سلم فانا نفرضہ فی ما اذا کان مستحضرا للخبر مشاھدا ایاہ فانہ یحصل العلم الثانی دون الاول و بھذا یتم مقصودنا فان قیل لا نم انہ کلما افاد الحکم انہ عالم بہ لجواز ان یکون خبرہ مظنونا او مشکوکا او مو ھو ماوا کذبا محضا قلنا لیس المراد بالعلم ھنا الاعتقاد الجازم المطابق بل حصول صورۃ ھذا الحکم فی ذھنہ وھذا ضروری فی کل عاقل تصدی للاخبار

ترجمہ: اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بہت مرتبہ ہم ایک خبر کو سنتے ہیں اور ہمارے دل میں اس بات کا خطرہ تک نہیں گزرتا کہ اس حکم کی صورت مخبر کے ذہن میں حاصل ہے یا نہیں اور یہ بھی اعتراض ہے کہ جب ہم ایک خبر کو سنتے ہیں تو اس سے ہمیں اس مخبر کے عالم بالحکم ہونے کا علم حاصل ہوتا ہے تو ہمارے ذہن میں اس حکم کی صورت بھی حاصل ہو جاتی ہے برابر ہے کہ پہلے ہمیں اس کا علم ہو یا نہ ہو؟ تو اول بھی حاصل ہو جاتا ہے اس کی غایت یہ ہوگی کہ وہ علم جدید نہیں ہوگا۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس حکم کی صورت کا مخبر کے ذہن میں حاصل ہونے کا علم اس کی علت کی وجہ سے ضروری ہے میری مراد خبر کا سننا ہے اور اس علم کی وجہ سے غافل ہونا جائز ہے اور اس میں نظر ہے اور ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ لازم فائدۃ الخبر جو کہ مخبر کا عالم بالحکم ہونا ضروری ہے میری مراد حکم کی صورت کا مخبر کے ذہن میں حاصل ہونا ضرورۃ متحقق وثابت ہے برابر ہے کہ سامع مخبر کے عالم بالحکم کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو لیکن یہ مصنف کی تفسیر کے منافی ہے اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ذہن جب اس کی طرف متوجہ ہوگا جو مضمون اس کے حافظہ میں جمع ہے اور وہ اس کو متحضر کرے گا یعنی کہا جائے گا کہ اس نے جان لیا اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو ہم اس کو اس صورت میں فرض کرتے ہیں جب وہ خبر کو مشاہدہ کرتے ہوئے متحضر کرے کیونکہ علم ثانی حاصل ہوگا نہ کہ علم اول حاصل ہوگا اور اسی سے ہمارا مقصود پورا ہو جاتا ہے۔

تو اگر تم کہو کہ ہم تسلیم نہیں کرتے جب جب وہ حکم کا افادہ کرے گا عالم بالحکم ہونے کا بھی افادہ کرے گا کیونکہ جائز ہے کہ اس کی خبر مظنون ہو یا مشکوک ہو یا موھوم ہو یا کذب محض ہو؟ ہم نے کہا کہ علم سے یہاں مراد اعتقاد جازم مطابق نہیں ہے بلکہ اس حکم کی صورت کا اس کے ذہن میں حاصل ہونا ہے اور یہ ہر اس عاقل میں ضروری ہوتا ہے جو خبر دینے کے درپے ہو۔

وضاحت:قولہ:فان قیل کثیرا مانسمع

اس عبارت سے شارح کی غرض سابقہ دونوں قاعدوں پر معترض کے اعتراضات کواولاذ کر کرنا ہے پھران کا جواب دینا ہے۔

اعتراض اول: پہلا قائدہ یہ تھا کہ ممتنع ہے کہ فائدۃ الخبر کا علم ہواور علم ثانی یعنی کونہ عالما بالحکم کا علم نہ ہواس پر معترض اعتراض کرتا ہے کہ ہم آپ کے اس قائدہ کوتسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ کئی دفعہ ہم خبریں سنتے ہیں تو ہمیں علم اول تو آتا ہے یعنی حکم کا افادہ ہوتا ہے لیکن ہمارے دل میں بھی یہ کھٹکتا نہیں کہ متکلم بھی اسے جانتا ہے یا نہیں جانتا؟

اعتراض ثانی: دوسرا قاعدہ یہ تھا کہ ہوسکتا ہے کہ کونہ عالما بالحکم کا علم آئے لیکن حکم کا علم نہ آئے ہم اس کوتسلیم نہیں کرتے بلکہ جب کونہ عالما بالحکم کا علم آئے گا تو پھر حکم کا علم بھی آئے گا وہ اس طرح کہ جب متکلم نے کہا کہ زید قائم تو اب مخاطب اس کا معنی سمجھ لے گا کہ متکلم زید قائم کہتا ہے تو یہ جو بھی معنی مخاطب سمجھتا ہے یہی حکم ہے لہذا کونہ عالما بالحکم کا علم آئے گا تو حکم کا بھی علم آئے گا ہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ وہ علم جدید نہیں ہوگا لیکن حکم کا علم خبر سے ضرور آئے گا؟

قولہ:فا لجواب عن الاول

یہاں سے شارح پہلے قاعدے پر ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

شارح کہتا ہے کہ آپ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے کیونکہ جب علم اول آئے گا تو علم ثانی بھی ضرور ہوگا کیونکہ مخاطب کو اس بات کا علم ہے متکلم حکم کو جانتا ہے اس کی علت یہ ہے کہ مخاطب متکلم سے خبر سنتا ہے تو جب مخاطب متکلم سے خبر سنے گا تو پھر حکم کا افادہ بھی ہوگا کیونکہ خبر کا سننا یہ علت ہے اور افادہ حکم معلول ہے تو جب علت پائی جائے گی تو معلول بھی پایا جائے گا ورنہ معلول کا علت سے تخلف لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔

قولہ:و الذھول انما ھو عن العلم

یہاں سے شارح معترض کی طرف سے ایک اور ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ہم نے تو یہ کہا کہ عالم بالحکم کا کھٹکا تک ہمارے دل میں نہیں ہوتا تو آپ کہہ رہے ہیں کہ وہ ضروری ہوتا ہے؟

جواب: دل میں کھٹکا تک نہ ہونا یہ غفلت ہے اور علم سے غفلت جائز ہے اگر سامع غافل نہ ہوتو علم اس کیلئے ضروری ہوگا۔

قولہ:فیہ نظر

شارح نے جو پہلے اعتراض کا جواب ذکر کیا تھا اس میں نظر فرما رہے ہیں کہ ہم آپکی اس بات کوتسلیم ہی نہیں کرتے کہ نفس خبر کا سننا اس کے کونہ عالما بالحکم ہونے کیلئے علت ہے بلکہ نفس خبر کے سننے کے ساتھ اس کا متوجہ ہونا بھی ضروری ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ان کی مراد صرف نفس خبر کا سماع ہی علت نہیں ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس مخبر کی خبر کا سننا جو خبر

دینے کے درپے ہو یہ علت ہے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ مخبر خبر دینے کے درپر اس وقت ہوگا جب سامع اس کی طرف متوجہ ہوگا۔

قولہ: و یمکن ان یقال ان اللازم

یہاں سے شارح کی غرض اعتراض اول کا جواب ثانی ذکر کرنا ہے کہ معترض لازم فائدۃ الخبر کا معنی نہیں سمجھا کیونکہ لازم فائدۃ الخبر کا یہ مطلب ہے کہ خود متکلم کو حکم کا علم ہوتا ہے اور متکلم کے ذہن میں اس حکم کی صورت ہوتی ہے خواہ مخاطب کو پتہ چلے یا نہ چلے تو مخاطب کو پتہ نہ چلنا یہ ہمیں ضرر نہیں دیتا ہے لہذا جب علم اول حاصل ہوگا تو علم ثانی بھی ہوگا۔

قولہ:و لکن ھذا ینافی فی تفسیر المصنف

شارح نے اس جواب پر بھی اعتراض کر دیا کہ یہ جواب ماتن کی تفسیر کے خلاف ہے کیونکہ ماتن نے ایضاح میں لازم فائدۃ الخبر مخاطب کے علم کو بنایا ہے جبکہ اس مجیب نے متکلم کے علم کو لازم فائدۃ الخبر بنایا ہے۔

قولہ:و عن الثانی ان الذھن

شارح کی غرض اعتراض ثانی کا جواب دینا مقصود ہے۔

جواب یہ ہے کہ ایک شیء پہلے سے حاصل ہو اور پھر دوبارہ اسی کی طرف التفات ہو تو پھر اسے علم نہیں کہتے بلکہ اس کو التفات اور استحضار کہتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ چیزوں کی صورت قوۃ مدرکہ سے غائب ہو کر خزانہ میں باقی رہ جاتی ہے تو پھر انسان دوبارہ اسے حاضر کرتا ہے اور انکی طرف التفات کرتا ہے تو اس کو علم نہیں کہتے لہذا مخاطب کو جب پہلے حکم کا علم تھا پھر دوبارہ التفات کیا تو اب یہ نہیں کہیں گے کہ دوبارہ علم آ گیا بلکہ التفات واستحضار کہیں گے۔

قولہ:و لو نسلم فا نا نفرضہ

شارح یہاں سے اعتراض ثانی کا دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ دوسری دفعہ جس کی طرف التفات ہو اسے علم کہتے ہیں لیکن ہم ایسی صورت فرض کرتے ہیں کہ وہ حکم کی صورت جو پہلے سے مخاطب کی قوت مدرکہ میں ہے غائب نہیں ہوئی اس صورت میں تو التفات بھی نہیں ہوگا لہذا کونہ عالما بالحکم کا علم تو آئے گا لیکن حکم کا علم نہیں ہوگا ثابت ہوا کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ علم ثانی ہوتا ہے لیکن علم اول نہیں ہوتا ہے۔

قولہ:ولھذا یتم مقصودنا

شارح کی غرض یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ قد حفظت التوراۃ والی صورت میں علم ثانی ہے اول نہیں ہے لیکن ہر جگہ تو یہ نہیں ہوسکتا؟

جواب: یہ ہے کہ ایک صورت میں ثابت کر دیا کہ علم ثانی ہے علم اول نہیں ہے تو پھر ہمارا مقصود پورا ہو گیا کیونکہ ہم نے تمہارے اس قاعدے کو توڑنا تھا کہ جہاں کونہ عالما بالحکم کا علم آئے گا تو حکم کا علم بھی آئے گا ایک صورت ثابت کر دی گئی تو لہذا

تمہارا قاعدہ ٹوٹ گیا۔

قولہ:فان قیل لا نسلم

یہاں سے شارح ایک اعتراض کو ذکر کررہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ہم آپ کو ایسی صورت دکھاتے ہیں جہاں حکم کا افادہ تو ہے لیکن کونہ عالما بالحکم کا افادہ نہیں ہے کیونکہ علم کہتے ہیں اعتقاد جازم مطابق للواقع کو،تو اب ایک آدمی کہے زید قائم تو حکم کا مخاطب کو علم آجائے گا لیکن کونہ عالما بالحکم کا نہیں آئے گا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ خود مخبر کو زید قائم کا ظن ہو یا اس کو شک ہو یا وہم ہو یا وہ دوسرے سے محض جھوٹ بول دے تو اب کونہ عالما بہ کا علم نہیں ہوگا کیونکہ علم اعتقاد جازم کو کہتے ہیں؟

قولہ:قلنا لیس المراد

شارح مذکورہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں

جواب: یہ ہے کہ یہاں علم کا اصطلاحی معنی مراد نہیں ہے جو آپ نے ذکر کیا ہے بلکہ یہ علم سے مراد یہاں حصول صورۃ الشیء فی العقل ہے تو جب بھی مخبر کوئی خبر دیتا ہے تو اس حکم کی صورت اس کے ذہن میں ہوتی ہے لہذا جب حکم کا علم آئے گا تو پھر عالما بالحکم کا بھی علم آئے گا۔

عبارت:وقد ینزل المخاطب العالم بهما ای بفائدة الخبر ولازمها منزلةالجاهل فیلقی الیه الخبر وان کان عالما بالفائدة لعدم جریه علی موجب العلم فان من لا یجری علی مقتضی العلم هوو الجاهل سواء کما یقال للعالم تارك للصلوة الصلوة واجبة لان موجب العلم العمل فلما ترك عمل فکانه جاهل بموجبة فیجب بیان الموجب وللسائل العارف بما بین یدیك ما هو، هو الکتاب لان موجب العلم ترك السوال ومثله هی عصای فی جواب وما تلك بیمینك ونظائره کثیرة بحسب کثرة موجبات العلم

ترجمہ: اور کبھی اس مخاطب کو جو فائدۃ الخبر یا لازم فائدۃ الخبر کا جاننے والا ہوتا ہے جاہل کے مرتبہ میں اتار دیا جاتا ہے پس اس کی طرف خبر کوڈالا جاتا ہے اگر چہ وہ فائدہ کا جاننے والا ہوتا ہے اس کے اپنے علم کے موجب پر نہ چلنے کی وجہ سے کیونکہ جو شخص اپنے علم کے مقتضی پر نہیں چلتا وہ اور جاہل برابر ہیں جیسا کہ اس عالم کو جو نماز کا تارک ہو کہا جائے نماز واجب ہے کیونکہ علم کا موجب عمل ہے تو جب اس نے عمل کو چھوڑ دیا تو گویا کہ وہ اپنے موجب سے جاہل ہے تو موجب کو بیان کرنا واجب ہے اور اس سائل کو کہا جائے جو کہ اپنے سامنے موجود چیز کے بارے میں ما ھو سے سوال کر رہا ہے (ھو کتاب) وہ کتاب ہے کیونکہ علم کا موجب سوال کو ترک کرنا ہے اور اس کی مثل ھی عصای ہے جو کہ وما تلک بیمینک کے جواب میں کہا گیا اور اس کی نظائر موجبات علم کی کثرت کے اعتبار سے کثیر ہیں۔

وضاحت:قوله:وقد ینزل العالم

یہاں سے ماتن کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ جو مخبر خبر دینے کے در پے ہوگا وہ اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے یا تو فائدۃ الخبر کا یا لازم فائدۃ الخبر کا، آپ کا یہ کہنا درست نہیں کیونکہ ہم آپ کو ایک ایسی مثال دکھاتے ہیں کہ مخبر خبر دینے کے در پہ ہے لیکن فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر کا قصد نہیں ہے کیونکہ مخاطب کو فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر دونوں کا پہلے سے علم ہے جیسے ایک آدمی نماز نہ پڑھتا ہو اس کو کہا جائے الصلوۃ واجبۃ کیونکہ مخاطب کو نماز کے فرض ہونے کا بھی علم ہے اور یہ بھی علم ہے کہ متکلم کو بھی نماز کے فرض ہونے کا علم ہے تو یہاں نہ فائدۃ الخبر ہے اور نہ ہی لازم فائدۃ الخبر ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں مخبر نے خبر کے ساتھ مخاطب کو فائدۃ الخبر کا قصد کیا ہے کیونکہ اگر چہ مخاطب کو علم تو ہے کہ نماز فرض ہے لیکن علم کا تقاضا یہ ہے کہ وہ شخص عمل کرتا اور نماز پڑھتا اس نے چونکہ علم کے مقتضی پر عمل نہیں کیا اس لئے اسے جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا گیا گویا کہ یوں سمجھا گیا کہ مخاطب کو صلوۃ کے فرض ہونے کا علم نہیں چنانچہ مخاطب جب الصلوۃ واجبۃ سنے گا تو اس کو حکم کا فائدہ ہوگا۔

اس کی شارح نے دوسری مثال للسائل العارف ذکر کی ہے اس مثال میں بھی مذکورہ بالا تقریر کی جائے گی۔

قوله:و مثله هی عصای

یہاں سے شارح ایک اور مثال ذکر کر رہے ہیں اور اس کو سابقہ مثالوں سے الگ ذکر کیا اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ اس مثال میں عالم مخاطب کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنا نہیں ہے کیونکہ اس میں بے ادبی ہے کیونکہ اس میں مخاطب اللہ تعالی کی ذات ہے بلکہ اس میں معلوم کو مجہول کے مقام پر چلایا گیا ہے ایک حکمت کی وجہ سے وہ ہے کہ موسی علیہ السلام سے اقرار کروانا کہ جب ڈنڈا سانپ میں تبدیل ہو جائے تو ان کو کہیں وہم نہ ہو جائے کہ یہ سانپ ہے میرا عصا سانپ میں تبدیل نہیں ہوا۔

اس کے بعد شارح نے بتایا کہ اس کی نظیریں بہت ہیں کیونکہ علم کے مقتضی مختلف ہوتے ہیں۔

عبارت:قال صاحب المفتاح وان شئت فعليك بكلام رب العزة ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الاخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون كيف تجد صدره يصف اهل الكتاب بالعلم على سبيل التاكيد القسمي واخره ينفيه عنهم حيث لم يعلموا بعلمهم يعني ان شئت ان تعرف ان العالم بالشئي اعم من فائدة الخبر وغيرهاينزل منزلةالجاهل به لاعتبارات خطابية لا ان الاية من امثلة تنزيل العالم بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل بناء على ان قوله لو كانوا يعلمون معناه لو كان لهم علم بذلك الشرى لامتنعوا منه اى ليس له علم به فلا يمتنعون وهذاهو الخبر الملقى اليهم لان هذا الكلام يلوح عليهااثر الاهمال اوعلى ان قوله تعالى ولقد علمو الأيه خبر القى عليهم مع علمهم به لان هذا الخطاب لمحمد عليه السلام و اصحابه ولا دليل على كونهم عالمين به وهو ظاهر على ان شيئا من الوجهين لا يوافق ما في المفتاح

ترجمہ: صاحب مفتاح نے کہا کہ اگرتم چاہو تو تم اللہ تعالی کے اس کلام کو لے لو اور بیشک ضرور انہیں معلوم ہے کہ جس نے یہ سودالیا آخر میں اس کا کچھ حصہ نہیں اور بیشک کیا بری چیز ہے وہ جس کے بدلے انہوں نے اپنی جانیں بیچیں کسی طرح انہیں علم ہوتا۔

تم اس کے شروع کو کیسے پاتے ہو کہ اللہ تعالی نے اہل کتاب کو تاکید قسم کے طریقے پر علم کے ساتھ موصوف کیا اور اس کے آخر میں علم کی ان سے نفی فرمادی کیونکہ انہوں نے اپنے علم پر عمل نہیں کیا یعنی اگر تم چاہتے ہو کہ تم جان لو کہ عالم بالشیء جو کہ فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر سے عام ہے کو جاہل بالشیء کے مرتبہ میں اتارا گیا اعتبارات خطابیہ کی وجہ سے نہ کہ یہ آیت مبارکہ فائدۃ الخبر اور لازم فائدۃ الخبر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنے کی امثلہ میں سے ہے اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ اللہ تعالی کا قول لو کانوا یعلمون کا معنی یہ ہے کہ اگر ان کو اس خرید وفروخت کا علم ہوتا تو وہ اس سے رک جاتے یعنی ان کو اس کا علم نہیں تھا لہذا وہ اس سے نہ رکے اور یہی وہ خبر ہے جو ان کی طرف ڈالی گئی تھی کیونکہ اس کلام پر مہمل ہونے کا اثر ظاہر ہوتا ہے یا اس بناء پر کہ اللہ تعالی کا قول و لقد علموا الآیۃ خبر ہے جو ان کی طرف ڈالی گئی باجود کہ وہ اس کا علم رکھتے تھے کیونکہ یہ خطاب محمد ﷺ اور آپ کے اصحاب کو ہے اور ان کے اس خبر کے عالم ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ بات اس بناء پر ظاہر ہے کہ دونوں صورتیں مفتاح العلوم کے موافق نہیں ہیں۔

وضاحت:قوله:قال صاحب المفتاح

صاحب مفتاح کی غرض اولا اس قول سے عالم بالشیء کو جاہل بالشیء کے مرتبہ میں اتارنے کی قرآن پاک سے مثل دینا ہے اور دوسری غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ اس مثال میں پہلی مثال کی نسبت عموم ہے کیونکہ پہلی مثال میں عالم بالفائدہ کو جاہل بالفائدہ کے مرتبہ میں اتارنا ہے اور دوسری مثال میں عالم بالشیء کو جاہل بالشیء کے مرتبہ میں اتارا ہے اور یہ عام ہے۔

شارح کی غرض ان کے کلام کونقل کرنے سے اولا تو ان شئت کے مفعول کو ظاہر کرنا ہے کہ اس کا مفعول عالم بالشیء کو اتارنا ہے اور ثانیا بعض لوگوں کے مؤقف کو رد کرنا ہے جنہوں نے صاحب مفتاح کے قول میں شئت کے مفعول کو خاص کر دیا کہ شئت کا مفعول عالم بالفائدہ ولازمھا ہے نہ کہ عالم بالشیء مطلقا ہے صاحب مفتاح نے کہا کہ اگر تم چاہو تو اللہ تعالی کے اس کلام کو لازم پکڑ و صاحب مفتاح نے ان شئت کا مفعول ذکر نہیں کیا بلکہ صرف یہ کہا کہ اگر تم چاہو تو پھر اللہ تعالی کے اس کلام کو لازم پکڑ و تو وہ مقصد تمہیں حاصل ہو جائے گا کہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا کہ (ولقد علموا....الآیۃ) یعنی یہودیوں نے یہ بات پہچان لی کہ وہ آدمی جس نے کتاب اللہ کے عوض کتاب سحر کو خریدا تو اس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہودی جادو کی برائی جانتے تھے پھر اس کے بعد اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا کہ کتنی بری ہے وہ شیء جس کے بدلے میں انہوں نے اپنے نفسوں کو بیچا اگر وہ یہودی جانتے یعنی اگر یہودیوں کو اس بات کا علم ہوتا کہ جس جادو کے بدلے میں ہم نے اپنی جانوں کو فروخت کیا ہے وہ بہت برا ہے اگر وہ جادو کی برائی کو جانتے ہوتے تو اس کو اپنی جانوں کے عوض نہ خریدتے اس کی برائی انہیں معلوم نہ تھی۔

آیت مبارکہ کے شروع میں اللہ تعالی نے اس بات کو ذکر کیا کہ یہودی جادو کی برائی کو جانتے تھے پھر آخر میں ذکر کیا کہ وہ نہیں جانتے تھے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ جانتے بھی ہوں اور جانتے بھی نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہودیوں کو علم تو تھا کہ جادو بری چیز ہے انہوں نے اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کیا عمل کا مقتضی یہ تھا کہ وہ جادو نہ کرتے حالانکہ وہ جادو کرتے تھے اس لئے اللہ تعالی نے ان کو جاہل کے مرتبہ میں قرار دے کر فرمایا لوکانوا یعلمون یعنی یہودی نہیں جانتے تھے۔

قولہ:یعنی ان شئت ان تعرف

یہاں سے شارح کی غرض اس بات کو ذکر کرنا ہے کہ شئت کا مفعول کیا ہے اس کی وضاحت جو شرح میں مذکور ہے لہذا دوبارہ ذکر کرنے کی حاجت نہیں ہے۔

قولہ:لا ان الایۃ من فائدۃالخبر

اس عبارت سے شارح کی غرض مخصصین میں سے مخصص اول کے مؤقف کو رد کرنا ہے مخصص اول کہتا ہے کہ یہ آیت مبارکہ عالم بالفائدہ کو جاہل بالفائدہ کے مرتبہ میں اتارنے کی مثال ہے اس کی دلیل یہ بیان کی کہ اللہ تعالی کا قول لوکانوا یعلمون کا معنی یہ ہے کہ اگر ان کو شراء کا علم ہوتا تو وہ اس سے رک جاتے لیکن ان کو اس کا علم نہ تھا تو وہ اس سے نہ رکے یعنی اگر ان کو جادو کی برائی کا علم ہوتا تو وہ ضرور نہ کرتے لیکن انہوں نے جادو کیا کیونکہ ان کو اس کا علم نہیں تھا اور ایسی وہ خبر ہے جو یہود کی طرف ڈالی گئی اور وہ ان فائدتین کو جانتے تھے یعنی وہ جادو کی برائی کو جانتے تھے لیکن عمل نہ کرنے کی وجہ سے جاہل کے مرتبہ میں اتارا گیا اور ان کیلئے یہ کلام لایا گیا۔

قولہ: لان ھذا الکلام یلوح

شارح کی غرض یہاں سے مخصصین اول کے مؤقف کو رد کرنا ہے کہ یہ آیت مبارکہ عالم بالفائدین کو جاہل کے مرتبہ میں

اتارنے کی مثال نہیں ہے کیونکہ اگر ہم اس کو مذکورہ بالا کی مثال بنائیں تو اس صورت میں کلام اللہ کا مہمل یعنی بے فائدہ ہونا لازم آتا ہے اور اس کی مہمل ہونے کی تین وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ: وجہ یہ ہے کہ مخصص اول نے کہا کہ اس کلام کو یہودیوں کی طرف ڈالا گیا حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ اس کلام کے مخاطبین نبی پاک ﷺ اور آپ کے اصحاب ہیں اور اللہ تعالی نے یہ کلام ان کیلئے ذکر کیا ہے۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ اس مخصص نے کہا کہ یہود کی طرف لوکانھم علی بذلک الشراء کو ڈالا گیا ہے اور یہ خبر ضمنی ہے حالانکہ یہود کی طرف جو کلام ڈالا گیا ہے وہ تو لوکانوایعلمون ہے جو کہ خبر صریح ہے۔

تیسری وجہ: اس توجیہ پر تو اس آیت میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ اولا صراحتا ان کیلئے مضمون جملہ کہ ان کیلئے آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے کہ علم کی صراحت کا اثبات کیا ہے بعد، میں ان سے صراحتا علم کی نفی کر دی یعنی لوکانوایعلمون سے اور عالب بالفائدتین کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنے کی صورت میں اصلا علم کا ثبوت نہیں ہوتا اور نفی اس صورت میں تقدیرا ہوتی ہے صراحتا نہیں ہوتی ہے۔

قوله:او علی ان قوله تعالی و لقد علموا

یہاں سے شارح مخصص ثانی کے مؤقف کو رد کر رہے ہیں۔

مخصص ثانی کا مؤقف یہ ہے کہ وہ خبر جس کا یہود کو علم تھا وہ لقد علموا.....الآیۃ ہے یعنی یہودی جانتے تھے کہ جادو کرنا برا ہے لیکن انہوں نے اس کے مقتضی پر عمل نہیں کیا یعنی اس کو نہیں چھوڑا لہذا ان کو جاہل کے مرتبہ میں رکھ کر یہ کلام کیا گیا کہ ولقد علموا یہ خبر یہود کی طرف ڈالی گئی۔

شارح رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ آیت مبارکہ عالم بالفائدتین کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنے کی مثال نہیں بن سکتی بلکہ عالم بالشیء کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنے کی مثال ہے آپ نے جو دلیل ذکر کی ہے کہ ولقد علموا یہ خبر ہے جو کہ یہود کی طرف ڈالی گئی تھی ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اس آیت مبارکہ میں خطاب یہود کو نہیں ہے بلکہ حضور ﷺ اور آپ کے اصحاب کو ہے تو اس پر تو کوئی دلیل نہیں کہ حضور ﷺ اور صحابہ کرام اس آیت سے پہلے جانتے تھے کہ یہودی جادو کی برائی کو جانتے تھے تو حضور ﷺ اور صحابہ کرام کو اس آیت مبارکہ سے علم حاصل ہوا حتی کہ اس کو فائدۃ الخبر کے قبیلے سے بنایا جائے۔

قوله: علی ان شیئا من الوجهین

یہاں سے شارح دونوں فریقوں کا مشترک رد کرتے ہیں کہ ان دونوں فریقوں کی بات صاحب مفتاح کے کلام کے موافق نہیں ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے آیت مبارکہ کو علم بالشیء کو جاہل بالشیء کے مرتبہ میں اتارنے کی مثال بنایا ہے جبکہ انہوں نے عالم بالفائدتین کو جاہل بھما کے مرتبہ میں اتارنے کی مثال بنایا ہے۔

عبارت:ثم اشار الی زیادۃ التعمیم بقولہ وان وجود الشیء سواء کان ھو العلم او غیرہ ینزل منزلۃ عدمہ فقال ونظیرہ فی النفی والاثبات ای فی نفی شیء و اثباتہ وما رمیت اذ رمیت و ان کان قصد المخبر ما ذکر فینبغی ان یقتصر من الترکیب علی قدر الحاجۃ حذرا عن اللغو واشار الی تفصیلہ بقولہ فان کان المخاطب خالی الذھن عن الحکم والتردد فیہ ای لا یکون عالما بوقوع النسبۃ او لا وقوعھا ولا مترددا فی ان النسبۃ ھل ھی واقعۃ ام لا فعلم ان ما سبق الی بعض الاوھام من انہ لا حاجۃ الی قولہ التردد فیہ لان الخلو من الحکم یستلزم الخلو من التردد فیہ ضرورۃ ان التردد فی الحکم یوجب حصول الحکم فی الذھن لیس بشیء الا تری انك تقول ان زیدا فی الدار لمن تردد فی انہ ھل ھو فیھا ام لا ولا یحکم بشیء من النفی والاثبات بل الحکم الذھنی والتردد متنا فیان لا یجتمعان قط

ترجمہ: پھر صاحب مفتاح نے اپنے اس قول سے عموم کی زیادتی کی طرف اشارہ فرمایا اور بیشک وجود الشیء کو برابر ہے کہ وہ علم ہو یا غیر علم ہو عدم الشیء کے مرتبہ میں اتارا جاتا ہے تو فرمایا کہ اس کی نظیر نفی اور اثبات میں یعنی شیء کی نفی اور اس کے اثبات میں وما رمیت اذ رمیت ہے۔

اور جب مخبر کا قصد مذکورہ چیز ہو تو اس کو چاہئے کہ لغو سے بچتے ہوئے قدر حاجت پر اکتفاء کرے اور اس کی تفصیل کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا پس اگر مخاطب حکم سے اور حکم میں تردد سے خالی الذھن ہو یعنی وہ نہ تو وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت کا عالم ہو اور نہ ہی اس بات میں شک ہو کہ کیا نسبت واقع ہے یا نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ جس چیز نے بعض اوہام کی طرف سبقت کی کہ ماتن کا قول والتردد کو ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں تھی کیونکہ حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو لازم ہے اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ تردد فی الحکم ذہن میں حکم کے حصول کو واجب نہیں کرتا ہے کوئی شیء نہیں ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ تم کہتے ہو ان زیدا فی الدار اس شخص کیلئے تو اس بات میں متردد ہوا کہ کیا وہ گھر میں ہے یا نہیں؟ اور نفی اور اثبات میں سے کوئی حکم نہیں لگایا جاتا بلکہ حکم ذہنی اور تردد متنافی ہیں کبھی جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔

وضاحت:قولہ: ثم اشار

اس عبارت کا عطف شارح کے قول قال صاحب مفتاح پر ہے اس سے غرض تنزیل کی ایک اور قسم کو ذکر کرنا ہے یعنی تنزیل وجود الشیء بمنزلۃ عدمہ اور یہ قسم پہلی دونوں قسموں سے عام ہے اس سے معلوم ہوا کہ تنزیل کی تین اقسام ہیں (۱) تنزیل العالم بالفائدین بمنزلۃ الجاھل (۲) تنزیل العالم بالشیء بمنزلۃ الجاھل (۳) تنزیل وجود الشیء بمنزلۃ العدم۔

قولہ: اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ نفی منفی کا تقاضا کرتی ہے اور اثبات مثبت کا تقاضا کرتا ہے وہ دونوں یہاں پر مذکور نہیں ہیں؟

جواب: یہاں منفی اور مثبت محذوف ہیں تقدیری عبارت یوں بنے گی نفی الشیء واثبات الشیء۔

قولہ: و ما رمیت اذ رمیت

اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ جب غزوہ بدر میں مسلمانوں کا لشکر اور کفار کا لشکر آمنے سامنے ہوئے تو نبی پاک ﷺ اپنے ہاتھ میں کنکریاں اٹھائیں اوران کو کفار کے چہروں کی طرف پھینک دیا تو وہ کنکریاں ہر مشرک کی آنکھوں میں پڑیں اوران کو شکست ہوئی تو اللہ تعالی نے اس آیت مبارکہ کو نازل فرمایا تھا۔ یہاں وہ رمی جو حضور علیہ الصلوۃ والسلام سے صادر ہوئی اس کو عدم کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں (۱) ابتداء فعل اور وہ کنکریوں کو پکڑنا اوران کو پھینکنا (۲) انتہاء فعل اور وہ کنکریوں کو تمام کفار کی آنکھوں میں پہنچانا .اور قانون یہ ہے کہ فعل معتبر وہ ہوتا ہے جس پر اثر مرتب ہوتا ہے اور اثر یہاں مرتب ہو رہا ہے (ایصال) پہنچانے پر جو کہ اللہ تعالی کا فضل ہے تو اسی وجہ سے فرمایا کہ وما رمیت اذ رمیت تو یہاں نفی انتہاء فعل کی ہے اور اثبات ابتداء فعل کا ہے۔

قولہ:و اذا کان قصد المخبر

اس عبارت سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ فینبغی ان یقتصر ....الخ میں فاء کون سی ہے تو بتایا کہ یہ فاء جزائیہ ہے اوراس کی شرط محذوف ہے یعنی جب مخبر خبر سے فائدۃ الخبر یا لازم فائدۃ الخبر کا ارادہ کرتا ہے تو پھر اسے چاہئے کہ بات واضح ہو اور پوری ہو کیونکہ اگر لمبی عبارت بولے گا تو پھر وہ لغو ہوگی۔

قولہ: و اشار الی تفصیلہ

اس عبارت سے شارح نے بتایا کی فان کان ...الخ میں فاء تفصیلیہ ہے اور آگے ماتن نے پھر اس کی تفصیل ذکر کی ہے کہ مخبر کو کتنی عبارت بولنی چاہئے ؟ تو بتایا کہ مخاطب کے تین حال ہوتے ہیں یا تو حکم سے خالی الذہن ہوگا یا حکم میں تردد ہوگا یا منکر ہوگا اگر مخاطب حکم سے خالی الذہن ہو تو پھر تاکید لانے کی ضرورت نہیں ہوتی صرف زید قائم کہنا کافی ہے اور مخاطب حکم میں متردد ہے تو پھر بھی تاکید لانے کی ضرورت نہیں ہاں اگر تاکید لائی جائے تو اچھا ہوتا ہے تاکہ مخاطب کو اطمینان ہو جائے اور اگر مخاطب منکر ہو پھر تاکید لانا ضروری ہے لیکن تاکید اتنی لائیں گے جتنا انکار ہو۔

قولہ: ای لا یکون عالما بوقوع النسبۃ

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ مخاطب حکم سے خالی الذہن ہو اور تردد فی الحکم سے خالی الذہن ہو آپ کا تردد فی الحکم کو ذکر کرنا لغو ہے کیونکہ حکم نسبت کو کہتے ہیں نسبت ہوگی تب اس مین تردد ہوگا اور اگر نسبت ہی نہیں ہوگی تو پھر تردد بھی نہیں ہوگا لہذا جب مخاطب کا ذہن حکم سے خالی ہوگا تو تردد سے بھی خالی ہوگا لہذا تردد کو علیحدہ سے ذکر کرنا لغو ہے؟

جواب: (۱) یہ ہے کہ یہاں حکم کے معنی نسبت ہی نہیں بلکہ اذعان اور تصدیق ہے تو یہ ہوسکتا ہے کہ ذہن اذعان و تصدیق سے خالی ہو اور اس میں شک سے خالی نہ ہو ایک آدمی کو اس بات میں شک ہے کہ زید گھر میں ہے یا نہیں ہے پھر آپ اس کو کہا زید فی الدار تو اس شخص کو تردد اور شک تو ہے لیکن اذعان و تصدیق نہیں ہے۔

جواب: (۲) یہ ہے کہ حکم تصدیق ہے اور تردد تصور ہے اور یہ دونوں متنافی ہیں کبھی جمع نہیں ہو سکتے پھر ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی کیسے ہوگی؟

عبارت:استغنی علی لفظ المبنی للمفعول عن مو کدات الحکم و ھی ان واللام و اسمیة الجملة وتکریرھا و نون التاکید واما الشرطیة و حروف التنبیة و حروف الصلة و ان کان المخاطب مترددا فیه ای فی الحکم طالبا له حسن تقویتھای الحکم بمؤکد قال الشیخ فی دلائل الاعجاز اکثر مواقع ان بحکم الاستقراء ھو الجواب لکن یشترط فیه ان یکون للسائل ظن علی خلاف ما انت تجیبه به فاما ان یجعل مجردا لجواب اصلا فیھا فلا لانه یؤدی الی انه لا یستقیم لنا ان نقول صالح فی جواب کیف زید وفی الدار فی جواب این زید حتی نقول انه وانه فی الدار وھذا مما لاقائل به

ترجمہ:اس کومؤکدات حکم سے مستغنی کر دیا جائے گا مبنی للمفعول کے لفظ پراور وہ ان،لام،اسمیۃ الجملہ،اوراس کومکرر لانا اورنون تاکیداوراما شرطیہ،حروف تنبیہ اورحروف صلہ ہیں اوراگرمخاطب حکم میں متردد ہو،حکم کوطلب کرنے والا ہوتوحکم کومؤکد سے قوت دینا اچھا ہے.شیخ نے دلائل الاعجاز میں کہا کہ استقراءحکم سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان اکثر مقامات جواب میں آتا ہےلیکن اس میں شرط یہ ہے کہ سائل کواس کے خلاف کاظن ہوجس کے ساتھ تواس کو جواب دے رہا ہےتومحض جواب کواس میں اصل بنانا یہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ اس بات کی طرف لے جاتا ہے کہ ہمارے لئے کیف زید؟ کے جواب میں صالح کہنا درست نہ ہواوراین زید؟ کے جواب میں فی الدار کہنا درست نہ ہو یہاں تک کہ ہم کہیں انہ صالح اورانہ فی الداراور یہ ایسی بات ہےجس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

وضاحت وضاحت:قولہ:قال الشیخ فی الدلائل الاعجاز

اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن پرایک اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض:یہ ہوتا ہے کہ ماتن کا کلام شیخ کے کلام کے مخالف ہے وہ اس طرح کہ ماتن کے کلام سے معلوم ہورہا ہے کہ ایک مؤکد مثلا ان کا استعمال اس صورت میں ہوگا جب مخاطب متردد ہواور شیخ کے کلام سے معلوم ہورہا ہے کہ ان کا استعمال اس مخاطب کیلئے ہوگا جس کوظن ہواس کے خلاف جس کے ساتھ تم اس کو جواب دے رہے ہو؟

جواب:یہ ہے کہ ماتن کے کلام میں متردد سے مراد غیر جازم ہےتو معنی یہ بنے گا کہ اگر مخاطب کوحکم کا جزم نہ ہواورعدم جزم تردداورظن دونوں صورتوں کو شامل ہوتا ہےلہذا ماتن اور شیخ کے کلام میں کوئی مخالفت نہیں ہے۔

قولہ:لانه یودی الی انه لا یستقیم

یہاں سے شارح اس بات پر دلیل دے رہے ہیں کہ ان کے جواب پر آنے کیلئے یہ شرط ہے کہ سائل کو جواب کے خلاف کا گمان ہو کیونکہ اگر یہ شرط نہ ہواورحرف ان کا جواب میں آنا اصل ہوتو یہ غلط ہے کیونکہ ایک شخص مثلا کہتا ہے کہ کیف زید ؟ تو اس کے جواب میں ہم صالح کہیں پھر یہ درست نہیں ہونا چاہئے کیونکہ جواب پر ان نہیں ہے حالانکہ فصحاءاور بلغاء کے کلام میں جواب بغیر ان کے واقع ہوا ہے جیسے کیف انت؟ کے جواب میں علیل واقع ہوا ہے۔

عبارت:وان کان المخاطب منکرا للحکم حاکما بخلافه وجب تو کیدہ ای الحکم بحسب الانکار قوۃ وضعفا فکلما ازداد فی الانکار زید فی التاکید کما قال اللہ تعالی حکایۃ عن رسل عیسی علیہ السلام اذ کذبوا فی المرۃ الاولی وانا الیکم مرسلون مؤکدا بان واسمیۃ الجملۃ وفی الثانی ربنا یعلم انا الیکم مرسلون مؤکدا بالقسم وان واللام واسمیۃ الجملۃ لمبالغۃ المخاطبین فی الانکار حیث قالوا ما انتم الا بشر مثلنا وما انزل الرحمن من شیء ان انتم الا تکذبون وکان الرسل دعوھم ال الاسلام علی وجہ ظنوھم اصحاب وحی ورسلا من اللہ تعالی بناء ان الرسالۃ من رسول اللہ رسالۃ من اللہ تعالی ولذا قال اذا ارسلنا الیھم اثنین فعدلوا فی نفی الرسالۃ عن التصریح الی الکنایۃ التی ھی ابلغ منہ وقالوا ما انتم الا بشر زعما منھم ان البشر لا یکون رسولا البتۃ والا فالبشریۃ فی اعتقادھم انما تنافی الرسالۃ من اللہ تعالی لا من رسول اللہ و قولہ اذ کذبو ای الرسل الثلاثۃ مبنی علی ان تکذیب الاثنین منھم تکذیب للآخر لاتحاد المرسل والمرسل بہ والا فا المکذب فی المرۃ الاولی وھما اثنان بدلیل قولہ تعالی اذ ارسلنا الیھم ای الی اصحاب القریۃوھم اھل انطاکیۃ اثنین وھما شمعون ویحیی فعززنا بثالث ای قوینا ھما برسول ثالث وھو حبیب النجاراوبوش

ترجمہ: اگر مخاطب حکم کا منکر ہواس کے خلاف کا حکم لگانے والا ہوتو حکم کوانکار کی قوت اورضعف کے اعتبار سے مؤکد کرنا واجب ہےتو جب جب انکار میں وہ زیادتی کرے گا تاکید میں بھی زیادتی کی جائے گی جیسے کہ اللہ تعالی نے حضرت عیسی علیہ السلام کے قاصدوں سے حکایۃ فرمایا جب ان کی پہلے مرتبہ تکذیب کی گئی (**انا الیکم مرسلون**)ان اوراسمیۃ الجملہ کے ساتھ مؤکد کرتے ہوئے اوردوسری مرتبہ میں (**ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون**)قسم،ان،لام اوراسمیۃ الجملہ کے ساتھ مؤکد کیا گیا ،مخاطبین کے انکار میں مبالغہ کرنے کی وجہ سے کیونکہ انہوں نے کہا(**ما انتم الا بشر مثلنا و ما انزل الرحمن من شیء ان انتم الا تکذبون**)اورگویا کہ قاصدوں نے ان کوسلام کے دعوت ایسے طریقے پردی کہ انہوں نے ان کواصحاب وحی گمان کیا اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ رسول اللہ کی طرف سے پیغام اللہ تعالی کی طرف سے پیغام ہے اوراسی وجہ سے اللہ تعالی نے فرمایا:**اذ ارسلنا الیھم اثنین**)توانہوں نے رسالت کی صراحتا نفی کرنے میں کنایہ کی طرف عدول کیا جوکہ صریح سے زیادہ بلیغ ہےاور بولے **ماانتم الا بشر مثلنا** ان کا گمان یہ تھا کہ بشر یقینی طور پر رسول نہیں ہوتا ورنہ ان کے اعتقاد میں بشریت اس رسالے کے منافی ہے جواللہ تعالی کی طرف سے ہونہ کہ اللہ تعالی کے رسول کی طرف سےاوران کا قول **اذ کذبوا** یعنی تینوں رسولوں کوجھٹلایا گیا اس بات پر مبنی ہے کہ ان میں دو کی تکذیب تیسرے کی بھی تکذیب ہے مرسل اورمرسل بہ کے اتحاد کی وجہ سے ورنہ پہلی مرتبہ جن کوجھٹلایا گیا وہ دو تھےاس قول کی دلیل سے **اذ ارسلنا الیھم اثنین** یعنی بستی والوں کی طرف اوروہ اہل انطاکیہ تھےاوردوافراد شمعون اوریحیی تھےتو انہوں نے دو کوجھٹلایا تو ہم نے تیسرے کے ساتھ قوت دی اوروہ حبیب نجار یا بوش تھے۔

وضاحت : قولہ:و کان الرسل

اس عبارت سے سے لیکر آنے والے متن تک شارح کی غرض چار اعتراضات کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ وہ سب تو حضرت عیسی علیہ السلام کے بھیجے ہوئے تھے اللہ تعالی کے بھیجے ہوئے نہ تھے تو اللہ تعالی نے اپنی طرف نسبت کرتے ہوئے اذ ارسلنا......الخ کیوں فرمایا؟

جواب: اس وجہ سے کہ وہ رسول اللہ کے رسول تھے اور جو رسول اللہ کا رسول ہو وہ اللہ کا بھی رسول ہوتا ہے اسی وجہ سے اللہ تعالی نے اذ ارسلنا......الخ فرمایا ہے۔

اعتراض ثانی: کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ بشر رسول من اللہ نہیں بن سکتا باقی یہ تو ان کا عقیدہ نہیں تھا کہ بشر بندے کا بھی رسول نہیں بن سکتا اور وہ تو عیسی علیہ السلام کے رسول تھے پھر یہ انکار کیسے بن گیا؟

جواب: وہ اگر چہ واقع میں تو حضرت عیسی علیہ السلام کے رسل تھے لیکن انہوں نے کفار کے پاس جا کر ظاہر کیا کہ ہم اللہ تعالی کے رسول ہیں اور ہم پر وحی اترتی ہے یہ وہ چیز ہے جو کفار کے انکار کا سبب بنی کیونکہ کفار کے خیال میں بشر رسول من اللہ نہیں بن سکتا اور وہ کہتے تھے ہم رسول اللہ ہیں۔

قولہ:فعدلوا فی نفس الرسالۃ

اس عبارت سے اعتراض ثالث کا جواب دینا ہے۔

اعتراض ثالث: کفار کا مقصود تو رسالت کی نفی کرنا تھا نہ کہ بشریت کو ثابت کرنا تو کفار نے ماانتم الا بشر مثلنا کیوں کہا اور ما انتم برسل اللہ کیوں نہ کہا؟

جواب: یہ ہے کہ اگر ما انتم برسل اللہ کہتے تو یہ رسالت کی صراحتا نفی ہوتی اور جبکہ ما انتم الا بشر مثلنا میں رسالت کی نفی کنایۃ ہے کیونکہ بشریت ملزوم ہے اور رسالت کی نفی اس کو لازم ہے ان کے عقیدے میں، اور کنایہ صریح سے ابلغ ہوتا ہے اس لئے کنایہ دعوی مع الدلیل ہوتا ہے کہ انہوں نے کہا تم ہمارے جیسے بشر ہو جب ہم رسول نہیں تو پھر تم بھی رسول نہیں ہو ۔

قولہ:اذ کذبوا

یہاں سے اعتراض رابع کا جواب دینا مقصود ہے

اعتراض رابع: یہ ہوا کہ پہلی مرتبہ تو حضرت عیسی علیہ السلام نے دو بندے بھیجے تھے تو تثنیہ کا صیغہ کذبا ہونا چاہئے تھا، کذبوا جمع کا صیغہ کیوں کہا؟

جواب یہ ہے کہ پہلی دفعہ تو دو ہی تھے اور ان کی کفار نے تکذیب کی تھی لیکن دوسری دفع جو تیسرا گیا اس نے بھی تو اس بات کی تبلیغ کرنی تھی جس کی پہلے والوں نے کی تھی تو جب پہلے دو کی پہلی دفع کفار نے تکذیب کی تو گویا کہ تیسرے کی بھی پہلی دفع انہوں نے تکذیب کی اس لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا۔

عبارت:و یسمی الضرب الاول ابتدائیاو الثانی طلبیا و الثالث انکاریا و یسمی اخراج الکلام علیھا ای علی الوجوہ المذکورۃ وھی الخلو عن التاکید فی الاول والتقویۃ بموکد استحسانا فی الثانی و وجوب التاکید بحسب الانکار فی الثالث اخراجا علی مقتضی الظاھر و ھو اخص مطلقا من مقتضی الحال لان معناہ مقتضی ظاھر الحال فکل مقتضی الظاھر مقتضی الحال من غیر عکس کما ھو فی صورۃ الاخراج لا علی مقتضی الظاھر فان قیل اذا جعلت المنکر کغیر المنکر ومع ھذا اکدت الکلام و قلت ان زیدا لقائم یکون ھذا علی وفق مقتضی الظاھر لانہ یقتضی التاکید ولیس علی وفق مقتضی الحال لانہ یقتضی ترک التاکید لکن ترک ھذا القسم لکونہ غیر بلیغ فح یکون بینھما عموم من وجہ لا مطلقا قلنا لانسلم انہ لیس علی وفق مقتضی الحال لان المقتضی لترک التاکید ھو الحال بحسب غیر الظاھر لامطلق الحال ولا یلزم من کونہ علی خلاف مقتضی الحال بحسب غیر الظاھر کونہ علی خلافہ مطلقا لان انتفاء الخاص لا یوجب انتفاء العام علی انہ لا معنی بجعل الانکار کلا انکارا ثم تاکیدالکلام اذ لا یعرف اعتبارا الانکار وعدمہ الا بالتاکید وترکہ

ترجمہ:اور پہلی قسم کا نام ابتدائی ،دوسری قسم کا نام طلبی ،اور تیسری قسم کا نام انکاری رکھا جاتا ہے کلام کو وجوہ مذکورہ پر نکالنا ،اخراج علی مقتضی الظاہر رکھا جاتا ہے اور وہ پہلی صورت میں تاکید سے خالی ہونا اور دوسری صورت میں استحسانا مؤکد سے قوت دینا اور تیسری صورت میں وجوبا انکار کے اعتبار سے مؤکد کرنا ہے۔اور وہ مقتضی ظاہر مقتضی حال سے اخص مطلق ہے کیونکہ اس کا معنی مقتضی ظاہر الحال ہے تو ہر مقتضی ظاہر مقتضی حال ہوگا عکس کے بغیر جیسا کہ اخراج کی صورت میں نہ کہ مقتضی ظاہر پر۔پس اگر کہا جائے جب آپ منکر کو غیر منکر کی طرح بنائیں اور اس کے ساتھ کلام کو آپ موکد کردیں اور کہیں ان زیدا قائم تو یہ مقتضی ظاہر کے موافق ہوگا کیونکہ یہ تاکید کا تقاضا کرتا ہے اور مقتضی الحال کے موافق نہیں ہے کیونکہ وہ ترک تاکید کا تقاضا کرتا ہے لیکن اس قسم کو چھوڑ دیا گیا کیونکہ یہ غیر بلیغ ہے تو اس وقت ان میں عموم من وجہ کی نسبت ہوگی مطلق کی نہیں ہوگی؟

ہم کہتے ہیں کہ ہم بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مقتضی حال کے موافق نہیں ہے کیونکہ ترک تاکید کا مقتضی وہ غیر ظاہر کے حساب سے حال ہے نہ کہ مطلق حال ہے اور اس کے غیر ظاہر کے حساب سے خلاف مقتضی پر ہونے سے اس کا مطلقا اس کے خلاف پر ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کو واجب نہیں کرتا ہے علاوہ اس کے انکار کو لا انکار کی طرح بنانے کا کوئی معنی نہیں ہے پھر تاکید کلام کیونکہ انکار اور عدم انکار کا اعتبار کرنا تاکید اور ترک تاکید ہی سے پہچانا جاتا ہے۔

وضاحت:قولہ: و ھو اخص مطلق

شارح کی اس عبارت سے غرض مقتضی الظاہر اور مقتضی الحال کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے مقتضی الظاہر یہ اخص مطلق ہے اور مقتضی الحال اعم مطلق ہے۔

قولہ:لان معناہ

شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ مقتضی الظاہر اخص مطلق ہے اور مقتضی الحال اعم مطلق ہے حالانکہ جو اعم مطلق ہو اس کا اخص مطلق میں اعتبار ہوتا ہے جیسے حیوان انسان سے اعم مطلق ہے تو انسان میں حیوان معتبر ہے کیونکہ انسان حیوان ناطق کو کہتے ہیں اور مقتضی الحال تو مقتضی الظاہر میں معتبر نہیں ہے؟

جواب: یہاں مقتضی الظاہر میں جو الظاہر پر الف لام ہے یہ مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور مقتضی الظاہر کا مطلب مقتضی ظاہر الحال ہے تو اب مقتضی حال کا مقتضی ظاہر میں ہو گیا۔

قولہ: فان قیل اذا جعلت المنکر

شارح کی غرض یہاں سے ایک اعتراض کو نقل کرنا ہے۔

اعتراض: یہ اعتراض بطور معارضۃ کے ہے کہ تمہاری دلیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقتضی الظاہر اور مقتضی الحال کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے حالانکہ ہمارے پاس بھی ایک دلیل ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ دو مادے تو تم نے ذکر کئے ایک افتراقی اور ایک اجتماعی اور ایک مادہ افتراقی اور بھی ہے وہ یہ ہے کہ کلام مقتضی الظاہر کے تو مطابق ہو لیکن مقتضی الحال کے مطابق نہ ہو اس کی مثال یہ ہے جیسے ایک شخص کسی حکم کا منکر ہو اور ہم اس کو غیر منکر بنائیں اور اس کے ساتھ کلام کریں تو ہم تاکید لائیں مثلاً ان زید القائم تو یہ کلام مقتضی الظاہر کے موافق ہے کیونکہ وہ منکر ہے تاکید کا تقاضا کرتا ہے اور مقتضی الحال کے مطابق نہیں کیونکہ ہم نے منکر کو غیر منکر بنایا لہذا مقتضی الحال عدم انکار بن گیا تو عدم انکار چاہتا ہے کہ تاکید نہ لائی جائے تو ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوئے لہذا ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوئی۔

قولہ: لکن ترک ھذا القسم

یہاں سے معارض پر ایک اعتراض ہوتا تھا اس کا جواب ذکر کیا جا رہا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب یہ قسم موجود تھی کہ منکر کو غیر منکر بنایا جائے تو ماتن نے اس قسم کو ترک کیوں کیا؟

جواب: یہ دیا کہ یہ بھی ایک صحیح قسم ہے لیکن چونکہ یہ کلام بلیغ نہیں ہوتا اس لئے اسے ذکر نہیں کیا جاتا ہمارا کلام، کلام بلیغ ہے۔

قولہ:قلنا لا نسلم

شارح یہاں سے مذکورہ اعتراض کو جواب اول ذکر کر رہے ہیں۔

جواب اول: آپ نے کہا کہ مذکورہ مثال مقتضی ظاہر کے تو مطابق ہے لیکن مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہے ہم آپ کی اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہے بلکہ یہ مقتضی الحال کے بھی مطابق ہے کیونکہ حال دو قسم کا ہوتا

ہے ایک ظاہر الحال، دوسرا غیر ظاہر الحال تو اس مثال میں ظاہر الحال انکار ہے اور غیر ظاہر الحال عدم انکار ہے لہذا ظاہر الحال، حال کی ایک قسم ہے جب کلام مقتضی ظاہر کے مطابق ہوگا تو مقتضی حال کے بھی مطابق ہوگا یہ کلام غیر ظاہر الحال کے مطابق نہیں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مطلق حال کے بھی مطابق نہ ہو کیونکہ مطلق حال اعم ہے اور غیر ظاہر الحال خاص ہے اور خاص کی نفی سے عام کی نفی نہیں ہوتی ہے۔

قوله:علی انه لا معنی

یہاں سے شارح کی غرض جواب ثانی کو ذکر کرنا ہے۔

جواب ثانی: یہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ منکر کو غیر منکر بنایا ہے یا نہیں اس کا علم تاکید سے آتا ہے کہ اس کلام میں تاکید نہ ہو تو پھر یہ مطلب ہوتا ہے منکر کو غیر منکر بنایا ہے اور اگر تاکید ہو تو پھر یہ مطلب ہوتا ہے کہ منکر کو غیر منکر نہیں بنایا گیا تو یہاں تاکید ہے تو اس سے پتہ چلا کہ منکر کو غیر منکر نہیں بنایا اور آپ کا یہ کہنا کہ منکر کو غیر منکر بنایا ہے تو یہ بات غیر معقول ہے۔

عبارت:وكثيرا ما نصب عل الظرف او المصدر اى حينا كثيرا او اخراجا كثيرا يخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر يعنى ان وقوعه فى الكلام كثير فى نفسه لا بالاضافة الى مقابله حتى يكون الاخراج على مقتضى الظاهر قليلا فيجعل غير السائل كالسائل اذا قدم اليه اى الى غير السائل ما يلوح له اى لغير السائل بالخبر اى يشير اليه فيستشرف غير السائل له اى للخبر يعنى ينظر اليه يقال استشرف الشيء اذا رفع راسه ينظر اليه وبسط كفه فوق الحاجب كالمستظل من الشمس استشراف المتردد الطالب نحو ولا تخاطبنى فى الذين ظلموا اى لا تدعنى يا نوح فى شان قومك واستدفاع العذاب عنهم بشفاعتك ۔

ترجمہ:اور بہت مرتبہ ظرف کی بناء پر یا مصدر کی بناء پر منصوب ہے یعنی اکثر اوقات یا اکثر نکالنا کلام کواس کے خلاف پر نکالا جاتا ہے یعنی مقتضی ظاہر کے خلاف پر یعنی اس کا وقوع کلام میں فی نفسہ کثیر ہے نہ کہ اس کے مقابل کی طرف نسبت کرتے ہوئے حتی کہ مقتضی ظاہر پر نکالنا قلیل ہو پس غیر سائل کو سائل کی طرح بنا دیا جاتا ہے جب اس کی طرف یعنی غیر سائل کی طرف ایسا کلام پیش کیا جائے جو غیر سائل کیلئے جنس خبر کی طرف مشیر ہو پس غیر سائل خبر کا انتظار کرنے لگے یعنی اس کو دیکھنے لگے استشرف الشیء اس وقت بولا جاتا ہے جب آدمی سر اٹھا کر اس کو دیکھے اور بھوؤں پر اپنا ہاتھ پھیلا دے جیسا کہ آفتاب کی شعاؤں سے سایہ حاصل کرنے والا ،طالب متردد کے انتظار کی طرح جیسے آپ مجھ سے ظالموں کے بارے میں بات نہ کریں یعنی اے نوح علیہ السلام آپ اپنی قوم کے بارے میں اوران سے عذاب دور کرنے کے بارے میں اپنی سفارش کے ساتھ مجھ کو نہ پکاریں۔

وضاحت: نصب على الظرف او المصدر

شارح کی غرض اس عبارت سے کثیرا ما کی ترکیب کو بیان کرنا ہے کہ یہ یا تو ظرفیت کے طور پر منصوب ہے یا مفعول مطلق کے طور پر منصوب ہے ظرفیت کے طور پر ہو تو پھر حینا منصوب ہوگا اور مفعول مطلق کے طور پر ہو تو پھر اخراجا محذوف ہوگا اور کثیرا حینا یا اخراجا کی صفت ہوگا۔

قوله:يعنى ان وقوعه فى الكلام

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض: ماتن کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام خلاف مقتضی ظاہر نکالنا یہ کثیر ہے اور مقتضی ظاہر کے موافق یہ نکالنا قلیل ہے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے؟

جواب: یہ ہے کہ کثرت کی دو اقسام ہیں (۱) کثرت فی نفسہ (۲) کثرت اضافی ، یہاں کثرت فی نفسہ مراد ہے اضافیہ مراد نہیں ہے حتی کہ اعتراض لازم آئے۔

قوله: اذا قدم عليه

غیر سائل کو سائل بنا کر پھر سائل کی طرف کلام کرنا یہ مجاز ہے تو مجاز کیلئے کوئی قرینہ ہونا چاہئے تو اس قرینہ کو ماتن نے

یہاں سے بیان کیا کہ غیر سائل کو سائل تب بنائیں گے جب غیر سائل کے سامنے کوئی ایسی چیز ہو جو خبر کی طرف اشارہ کرتی ہو۔

قولہ: لا تدعنی

اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: اللہ تعالی نے حضرت نوح علیہ السلام کو منع فرمایا کہ مجھ سے خطاب نہ کرنا حالانکہ نوح علیہ السلام نے تو خطاب کیا کہ رب لا تذر علی الارض..........الآیۃ؟

جواب: شارح نے بتایا کہ اللہ تعالی نے مطلق کلام سے منع نہیں فرمایا تھا بلکہ دعا سے منع کیا تھا کہ اپنی قوم کے متعلق مجھ سے دعا نہ مانگنا۔

عبارت:فهذا کلام یلوح بالخبرمع ما سبق من قوله واصنع الفلك باعیننا فصار المقام مقام ان یتردد المخاطب فی انهم هل صاروا محکوما علیهم بالاغراق ام لا و یطلبه و نزل منزلة الطالب وقیل انهم مغرقون موکدا ای محکوم علیهم بالاغراق والمراد ان الکلام المقدم یشیر اشارة ما الی جنس الخبر حتی ان النفس الیقظی والفهم المتسارع یکاد یتردد فیه ویطلبه لا انه یشیر الی حقیقة الخبر وخصوصیته و مثله وما ابری نفسی ان النفس لامارة بالسوء وصل علیهم ان الصلاتك سکن لهم یا ایها الناس اتقوا ربکم ان زلزلة الساعة شیء عظیم و غیر ذالك مما یاتی بعد الا وامر والنواهی وهو کثیر فی التنزیل جدا و قال الشیخ عبد القاهر ان فی هذه المقامات لتصحیح الکلام السابق والاحتجاج له وبیان وجه الفائدة فیه ویغنی غناء الفاء۔

ترجمہ:پس یہ ایسا کلام ہے جو خبر کی طرف اشارہ کرتا ہے اللہ تعالی کے اس قول کے ساتھ جو پہلے گزرا **و اصنع الفلک باعیننا**.........الآیہ،تو مقام اس مقام کی طرح ہوگا کہ مخاطب اس میں متردد ہوا کہ کیا ان پر غرق کا حکم لگا دیا گیا یا نہیں اور وہ اس کو طلب کرتا ہے اور اس مخاطب کو طالب کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور کہا گیا بیشک وہ غرق کئے جائیں گے تاکید لگاتے ہوئے یعنی ان پر غرق کا حکم صادر ہو چکا ہے اور مراد یہ ہے کہ کلام مقدم جنس خبر کی طرف اشارہ کرتا ہے حتی کہ بیدار عقل والا اور تیز فہم والا قریب ہے کہ اس میں متردد ہوجائے اور اس کا مطالبہ کرنے لگے نہ کہ وہ حقیقت خبر اور اس کی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

اور اس کی مثل **ما ابریء نفسی ان النفس لامارة بالسوء** (میں اپنے نفس کو بے قصور نہیں بتاتا بیشک نفس تو برائی کا بڑا حکم دینے والا ہے)اور آپ علیہ الصلوۃ والسلام ان پر نماز پڑھیں بیشک آپ کی نماز ان کیلئے راحت ہے اور اے لوگو اپنے رب سے ڈرو بیشک قیامت کا زلزلہ عظیم شے ہے اور اس کے علاوہ وہ تمام صورتیں جو امر اور نہی کے بعد آتی ہیں اور یہ قرآن پاک میں بہت زیادہ ہے۔

شیخ عبدالقاھر نے کہا کہ ان مقامات میں کلام سابق کی تصحیح ہے اور ان کیلئے استدلال ہے اور اس میں فائدہ کی وجہ کا بیان ہے اور وہ فاء کے نفع کا فائدہ دیتا ہے۔

وضاحت:فهذا کلام یلوح بالخبر

شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:یہ ہوتا ہے کہ اس خبر میں تو مطلق عذاب کی طرف اشارہ ہے نہ کہ مخصوص عذاب کی طرف حالانکہ آنے والا عذاب مخصوص ہے جو کہ غرق ہونا ہے؟

جواب:شارح نے جواب دیا کہ یہاں صرف **و لا تخاطبنی** سے آنے والی خبر کی طرف اشارہ نہیں ہو رہا ہے جو کہ مخصوص ہے بلکہ **و لا تخاطبنی** سے پہلے جو کلام **و اصنع الفلک باعیننا** گزرا یہ پورا کلام آنے والے مخصوص عذاب کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ غرق ہونے کا عذاب ہے۔

حضرت نوح علیہ السلام کوتو تردد نہیں تھا لیکن اگر کوئی اور مخاطب ہوتا تو پھر اس کوتردد ہوتا تو اللہ تعالی نے فرمایا ان کوغرق کا عذاب دیا جائے جائیگا لیکن غرق کرے گا یا نہیں پھر بھی بمنزلۃ طالب، متردد قرار دے کر فرمایا انھم مغرقون یعنی تاکید کے ساتھ کلام کوذکر کردیا۔

قولہ:ومثلہ

یہاں سے شارح نے اس کی اور مثالیں ذکر کی ہیں۔

اوران کوعلیحدہ بیان کیا کیونکہ ان آیتوں میں فقط جنس خبر کی طرف اشارہ ہے جبکہ پہلی آیت میں جنس خبر کے ساتھ خصوص خبر کی طرف بھی اشارہ ہے۔

قولہ:وما ابری نفسی

آیت کے اس حصہ میں سوال کا سبب ہے سائل نے سوال کیا کہ کیا نفس برائی کی دعوت دیتا ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب دیا **ان النفس** .....الآیۃ بیشک نفس برائی کی دعوت دیتا ہے اسی طرح **صل علیھم** ....الآیۃ میں سوال کا سبب موجود ہے تو سائل نے سوال کیا کہ کیا ان ی نماز پڑھنے میں ان کیلئے کوئی فائدہ ہوگا یا نہیں تو جواب دیا گیا **ان صلوتک** ...الآیۃ بیشک آپکی ان پر نماز پڑھنے میں ان کیلئے راحت وسکون ہے اسی طرح **یا ایھا الناس** ......الآیۃ اے لوگو اپنے رب سے ڈرو اس میں سوال کا سبب موجود ہے سائل نے سوال کیا کہ آخرت میں اعمال پر سزاء وجزاء ہوگی یا نہیں؟ تو ان کو جواب دیا کہ **ان زلزلۃ الساعۃ** .....الآیۃ بیشک قیامۃ کا زلزلہ امر عظیم ہے ان تمام آیات میں غیر سائل کو سائل کے مرتبہ میں رکھ کر ان کے ساتھ تاکید لگا کر جواب دیا گیا جو کہ طالب، متردد کے حال کے مطابق ہوتا ہے۔

قولہ: قال شیخ عبد القاھر ....الخ

اس عبارت سے شارح کی غرض شیخ عبدالقاھر پر ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ پیچھے شیخ عبدالقاھر نے یہ کہا تھا کہ ان کو ایسے مقام میں استعمال کیا جائے گا جہاں مخاطب کو اس کے خلاف کا ظن ہو جس کے ساتھ آپ مخاطب کو جواب دیں گے تو اس بات پر اعتراض وارد ہوا کہ ان آیات میں ان کو استعمال کیا گیا لیکن مخاطب کو اس کے حذف کا ظن نہیں ہے جس کے ساتھ اس کو جواب دیا گیا ہے؟

جواب: تو شیخ عبدالقاھر نے اس کا جواب دیا کہ میں نے جو یہ کہا تھا کہ ان کو یسے مقام پر ذکر کیا جائے گا جہاں مخاطب کو اس کے حذف کا ظن ہو جس کے ساتھ آپ کو جواب دیں گے تو یہ بات ان تحقیقیہ میں تھی اور ان آیات میں ان تحقیقیہ نہیں بلکہ ان تعلیلیہ ہے لہذا مذکورہ اعتراض کی گنجائش نہیں اور یہاں ان پہلے کلام کی تصحیح کیلئے ہوتا ہے اور پہلے کلام کی دلیل ہوتا ہے اور پہلے کلام کا فائدہ بیان کرنے کیلئے آیا ہے اور ان یہاں پر فاء کا فائدہ دے رہا ہے جس طرح فاء معلول پر داخل ہوتی ہے اور اسی طرح یہاں ان سے پہلے گویا کہ معلول ہے اوان علت پر داخل ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان یہاں پر اس فاء کے قائم مقام ہے۔

عبارت :ویجعل غیر المنکر کالمنکر اذ لاح ای ظهر علیه ای علی غیر المنکر شیء من امارات الانکار نحو قول حجل بن نضلة جاء شفیق اسم رجل عارضا رمحه ای واضعا علی العرض من عرض العود علی الاناء و السیف علی الفخذ فهو لا ینکر ان فی بنی عمه رماحا لکن مجیئه واضعا الرمح علی العرض من غیر التفات و تهیئ امارة انه یعتقد ان لا رمح فیهم بل کلهم عزل لا سلاح معهم فنزل منزلة المنکر و خوطب خطاب التفاب بقوله ان بنی عمك فیهم رماح موکدا ومثله ثم انکم بعد ذلك لمیتون موکدا بان والام وا ن کان ممالا ینکر لان تما دیهم فی الغفلة والاعراض عن العمل لما بعده من امارات الانکار۔

ترجمہ: اور غیر منکر کو منکر کی طرح بنالیا جاتا ہے جب اس پر یعنی غیر منکر پر انکار کی علامات سے کوئی شیء ظاھر ہو جیسے حجل بن نضلہ کا قول: شقیق آیا (ایک شخص کا نام) اپنے نیزے کو چوڑائی میں رکھتے ہوئے یعنی چوڑائی پر رکھنا یہ عرض العود علی الاناد سے ماخوذ ہے یعنی لکڑی کو چوڑائی کی حالت میں رکھنا اور تلوار کو رانوں پر رکھنا تو وہ اس بات کا منکر نہیں ہے کہ ان کے چچا کے بیٹوں کے پاس نیزے ہیں لیکن اس کے اپنے نیزے کو چوڑائی کی حالت میں رکھنا بغیر توجہ اور تیاری کے نشانی ہے کہ وہ اعتقاد رکھتا ہے کہ ان کے پاس نیزے نہیں ہیں بلکہ وہ سارے کے سارے نہتے ہیں ان کے پاس کوئی اسلحہ نہیں ہے پس اس کو منکر کے مرتبہ سے اتار لیا گیا اس سے متوجہ ہونے کا خطاب کیا گیا اس قول کے ساتھ بیشک تیرے چچا کے بیٹوں کے پاس نیزے ہیں حرف ان کے ساتھ مؤکد کرتے ہوئے اسی کی مثل ثم انکم بعد ذلک لمیتون بھی ہیں جو کہ ان اور لام تاکید سے موکد کیا گیا ہے اگرچہ وہ موت کا انکار نہیں کرتے تھے کیونکہ ان کا غفلت میں زندگی گزارنا اور موت کے بعد کیلئے نیک اعمال سے اعراض کرنا انکار کی نشانیوں میں سے ہے۔

وضاحت :قوله: غیر المنکر کالمنکر

ماتن یہاں سے خلاف مقتضی الظاھر پر کلام نکالنے کی دوسری مثال ذکر کررہا ہے کہ کبھی مخاطب منکر تو نہیں ہوتا لیکن اس کو منکر قرار دے کر اس کے ساتھ ایسا کلام کرتے ہیں جیسے منکر کے ساتھ کیا جاتا ہے یعنی تاکید لاتے ہیں۔

پھر غیر منکر کو منکر قرار دینا مجاز ہے اس لئے قرینہ کی ضرورت ہوگی ماتن نے فرمایا کہ یہ تب کریں گے جب مخاطب پر انکار کی علامات میں سے کوئی علامت ظاہر ہو اس کی ماتن نے مثال دی جاء شقیق ....الخ، یہ حجل بن نضلہ کا شعر ہے شارح نے اس کے معنی پر محاورہ ذکر کیا کہ عارض کا معنی ہے نیزے کو چوڑا کر کے رکھنا تو یہ محاورہ اہل عرب کے اس محاورے سے مشتق ہے کہ عرض العود علی الاناد یعنی لکڑی چوڑی کر کے برتن پر رکھ دی لکڑی رکھنے سے مراد برتن کا رکھنا ہے اور عرض السیف علی الفخذ یعنی پر چوڑائی میں تلوار رکھ دی۔

قوله:فهو لا ینکر

یہاں سے شارح نے بتایا کہ شقیق اس بات کا منکر نہیں تھا کہ میرے چچازادوں کے پاس اسلحے ہیں لیکن اس کی جو

حالت تھی کہ اس نے نیزے کو چوڑائی کی حالت میں رانوں پر رکھا ہوا تھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کا منکر ہے کہ میرے دشمنوں کے پاس اسلحہ ہے کیونکہ اگر منکر نہ ہوتا تو ھر تلوار یا نیزہ سیدھا کر کے رکھتا چونکہ انکار کی علامت پائی گئی اس لئے پھر اس کو بمنزلہ منکر کے قرار دے کر اس سے منکر والا کلام کیا گیا اور تاکید لائی گئی ان بنی عمک فیھم رماح۔

قوله:ومثله

یہاں سے شارح نے مزید ایک مثال دی ہے کہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا(**ثم انکم بعدذلک لمیتون**)یہاں مخاطبین موت کے منکر تو نہیں تھے لیکن غفلت میں زندگی گزارنا اور نیک اعمال سے اعراض کرنا انکار کی علامت ہے لہذا ان کو بمنزلہ منکر کے قرار دے کر ان اور لام تاکید کے ساتھ موکد کلام ذکر کیا گیا۔

عبارت:و يجعل المنكر كغير المنكر اذا كان معه اى مع المنكر ما ان تامله اى شيء من الدليل والشواهد ان تامل المنكرذلك الشيء ارتدع عن انكاره ومعنى كونه مع المنكر ان يكون معلوما له او محسوسا عنده كما تقول لمنكر الاسلام حق من غير تاكيد لما معه من الدلائل الدلالة على نبوة محمد عليه السلام لكنه لا يتاملها ليرتدع عن الانكار و قد يذكر في حل لفظ الكتاب ههنا وجوه متعسفة لا فائدة في ايرادها ۔

ترجمہ:اور منکر کو غیر منکر کی طرح بنالیا جاتا ہے جبکہ اس کے ساتھ یعنی منکر ساتھ ایسی دلیل یا شواہد ہوں کہ اگر وہ اس میں غور وفکر کرے اگر منکر اس شیء میں غور وفکر کرے تو اپنے انکار سے لوٹ آئے اور دلیل کے اس کے پاس ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ منکر کو معلوم ہو یا اس کو محسوس ہو جیسا کہ آپ منکر اسلام کو کہیں (الاسلام حق) بغیر تاکید کے کیونکہ اس کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو کہ حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کی نبوت پر دلالت کرتے ہیں لیکن وہ اس میں غور وفکر نہیں کرتا ہے تا کہ وہ انکار سے رجوع کرے اور کبھی لفظ کتاب کے حل میں یہاں ایسی بات کو ذکر کیا جاتا ہے جن کو یہاں پر لانے کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے۔

وضاحتقوله:اى شيء من الدليل

یہاں سے شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ما موصوفہ ہے جو کہ دلیل اور شواہد سے عبارت ہے دلیل معقولات میں ہوتی اور شواہد محسوسات میں ہوتے ہیں اور اس سے دوسری غرض ان لوگوں کا رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ما عقل دے عبارت ہے اور عبارت کا معنی یہ بنے گا کہ یجعل المنکر کغیر المنکر اذا کان مع المنکر عقل ان تامله ان پر اعتراض ہوگا کہ اس سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ عقل میں غور وفکر کیا جائے حالانکہ عقل میں غور وفکر نہیں کیا جاتا بلکہ عقل کے ساتھ غور وفکر کیا جاتا ہے۔

بعض لوگوں نے اس کا جواب دیا کہ عبارت میں حذف ہے تقدیری عبارت یوں بنے گی لو تامل بہ ای بالعقل تو حرف جار کو حذف کر دیا گیا اور فعل کو ملا دیا گیا تو عقل متامل بہ ہوگی، ہم کہتے ہیں کہ یہ خلاف متبادر الی الفہم ہے اور کلام کو متبادر الی الفہم پر محمول کرنا یہ زیادہ معتبر ہے شارح نے ان کے رد کی طرف اپنے قول **قد يذكر فيها اللفظ**.....الخ سے اشارہ کیا ہے

قوله: معنى كو نه مع المنكر

یہاں سے شارح کی غرض بعض لوگوں کی رد کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ منکر کے ساتھ دلائل ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اگر چہ منکر کو معلوم نہ ہوں تو ان کا رد یوں ہے کہ یہ معنہ درست نہیں ہے بلکہ معنی یہ ہے کہ دلائل اس کو معلوم ہو یا محسوس ہو کیونکہ اگر اس کو معلوم نہیں ہے تو وہ رجوع کرنے کیلئے غور وفکر کس میں کرے گا۔

عبارت:وقوله نحو لا ریب فیه ظاهر فی التمثیل لما نحن بصدده فان قیل التمثیل به لا یکاد یصح لوجهین احدهما ان هذا الحکم اعنی نفی الریب بالکلیة مما لا یصح ان یحکم به لکثرة المرتا بین فضلا عن ان یؤکد الثانی انه قد ذکر فی بحث الفصل و الوصل ان قوله لا ریب فیه تاکید لقوله ذلک الکتاب فیکون مما اکدفیه الحکم بالتکریر نحو زید قائم و زید قائم ویکون هذا علی مقتضی الظاهر بل مقصود المصنف انه قد یجعل انکار المنکر کلا انکار تعویلا علی ما یزیله فیترك التاکید کما جعل الریب بناء علی ما یزیله کلا ریب حتی یصح نفی الریب بالکلیة مع کثرة المرتابین فیکون نظیر التنزیل وجود الشیء منزله عدمه اعتمادا علی ما یزیله۔فالجواب عن الاول انه لما نفی الریب علی سبیل الاستغراق مع کثره المرتابین ذکروا له تاویلین احدهما ما ذکر فی السوال وهو انه جعل الریب کلا ریب تعویلا علی ما یزیله وحینئذ لایکون مثالا لما نحن فیه وثانیهما ما ذکره صاحب الکشاف وهو انه ما نفی الریب عنه بمعنی ان احدا لا یرتاب فیه بل بمعنی انه لیس محلا لوقوع الارتیاب فیه لانه من وضوح الدلالة وسطوع البرهان بحیث لا ینبغی لاحد ان یرتاب فیه فکانه قیل هو مما لا ینبغی ان یرتاب فی انه من عند الله وهذا حکم صحیح لکن ینکره کغیره من الاشقیاء فینبغی ان یوکد لکن ترك تاکیده لانهم جعلوا کغیر المنکر لما معهم من الدلائل المزیلة لهذا الانکار لو تاملوها وهو انه کلام معجزاتی به من دل علی نبوته بالمعجزات الباهرة وعن الثانی ان المذکور فی بحث الفصل والوصل انه بنزلة التاکید المعنوی وزانه وزان نفسه فی اعجبنی زید نفسه دفعا لتوهم السهو والتجوز فلا یکون من قبیل التکرار لکن المذکور فی دلائل الاعجاز یؤکد السوال وهو انه قال لا ریب فیه بیان وتوکید و تحقیق لقوله تعالی ذلك الکتاب وزیادة تثبیت له بمنزلة ان تقول هو ذلك الکتاب هو ذلك الکتاب فتعیده مره ثانیة لتثبته۔

ترجمہ:اوراس کا قول جیسے لا ریب فیہ اس کی تمثیل میں ظاہر ہے جس کے ہم درپے ہیں تو اگر کہا جائے کہ اس کے ساتھ مثال دینا دووجوہات کی وجہ سے صحیح ہونے کے قریب نہیں ہے ان میں پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ حکم میری مراد ریب کی بالکلیہ نفی کرنا اس میں سے ہے جس کے ساتھ حکم لگانا صحیح نہیں ہے کثرت کے ساتھ شک کرنے والوں کی وجہ سے چہ جائیکہ اس کو موکد کیا جائے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ماتن نے فصل اور وصل کی بحث میں ذکر کیا ہے اس کا قول لا ریب فیہ اس کے قول ذلك الکتاب کیلئے تاکید ہے تو یہ اس سے ہوگیا جس میں حکم کو تکرار سے موکد کیا گیا ہو جیسے زید قائم ،زید قائم اور یہ مبتداء ظاہر پر کلام ہوا بلکہ مصنف کا مقصود کبھی منکر کے انکار کو لا انکار بنانا ہوتا ہے اس چیز پر اعتماد کرتے ہوئے جو اس انکار کو زائل کردے تو تاکید کو ترک کردیا جاتا ہے جیسا کہ ریب کو لا ریب بنایا گیا اس چیز پر اعتماد کرتے ہوئے جو اس کو زائل کرنے والی ہے حتی کہ کثرت مرتابین کے باوجود ریب کی نفی بالکلیہ کرنا صحیح ہوجائے تو یہ وجود الشیء کو عدم الشیء کے مرتبہ میں اتارنے کی نظر ہوگی اس چیز پر اعتماد کرتے ہوئے جو اس کو زائل کردینے والی ہے ۔پس پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب استغراق کے طریقے پر نفی کی گئی باوجود کی کثرت کے

ساتھ شک کرنے والے موجود تھے تو انہوں نے اس کی تاویلات ذکر کی ان میں سے پہلی تو وہی جو سوال میں ذکر کی گئی اور وہ یہ ہے کہ ریب کو لا ریب بنایا گیا اس چیز پر اعتماد کرتے ہوئے جو کہ اس کو زائل کر دیتا ہے اور اس وقت یہ اس کی مثال نہیں ہوگا جس میں ہماری بحث ہے اور اس کی دوسری تاویل وہ ہے جس کو صاحب کشاف نے ذکر کیا اور وہ یہ ہے کہ قرآن سے جو ریب کی نفی کی گئی ہے اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ کوئی شخص بھی اس میں شک نہیں کرتا ہے بلکہ اس کا یہ معنی ہے کہ قرآن شک کے وقوع کیلئے محل نہیں ہے کیونکہ قرآن میں ایسے روشن دلائل اور واضح برھان ہیں کہ کسی کیلئے بھی مناسب نہیں ہے کہ اس میں شک کرے گویا کہ یہ کہا گیا ہے کہ قرآن کے عنداللہ ہونے میں کسی کو بھی شک نہیں کرنا چاہئے اور یہ حکم صحیح ہے لیکن بہت سے بدبختوں نے اس کا انکار کیا تو مناسب تھا اس کو مؤکد کیا جاتا لیکن تاکید کو ترک کر دیا گیا کیونکہ ان کو غیر منکر بنا دیا گیا ان دلائل کی وجہ سے جو کہ اس انکار کو زائل کرنے والے تھے اگر وہ اس میں غور وفکر کر لیتے اور وہ دلیل یہ ہے کہ قرآن ایسا کلام معجز ہے جس کو لانے والی وہ ذات ہے جن کی نبوت پر روشن معجزات سے دلالت کی گئی ہے۔

اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو فصل وصل کی بحث میں مذکور ہے وہ بمنزلہ تاکید معنوی کے ہے اور اس کا مرتبہ نفسہ کی طرح ہے اعجبنی زید نفسہ کی مثال میں مجازا اور سہو کے وہم کو دور کرتے ہوئے پس یہ تکرار کے قبیلے سے نہیں ہوگا لیکن جو دلائل الاعجاز میں مذکور ہے وہ اس اعتراض کو مؤکد کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ شیخ نے فرمایا کہ لا ریب فیہ اللہ تعالی کے قول ذالک الکتاب کیلئے تحقیق، تاکید اور بیان ہے اس میں ثبوت کی زیادتی ہے اور یہ اس مرتبہ میں ہوگا کی تو کہے ھو ذلک الکتاب ھو ذالک الکتاب تو اس کو دوبارہ لوٹائے تو کہ تو اس کو ثابت کر دے۔

وضاحت:قوله:نحو لا ريب فيه

متن میں نحو لاریب فیہ تھا شارح کی غرض یہاں سے یہ بتانا ہے کہ ماتن کا اس عبارت سے کیا مقصود ہے ظاہر یہ ہے کہ ماتن نے ماقبل کی مثال دی ہے اس ظاہر پر دلیل یہ ہے کہ جب پہلے قاعدے کلیے کا ذکر ہو تو اس کے بعد جس لفظ پر نحو کاف یا مثل کا لفظ ہو تو وہ اس قاعدے کی مثال ہوتی ہے تو یہاں بھی اسی طرح ہے کہ پہلے تو ماتن نے قاعدہ کلیہ ذکر کیا کہ منکر کو غیر منکر کے درجہ میں اتارا جاتا ہے پھر اس کے بعد (نحو لا ریب فیه) کہا تا یہ ماقبل کی مثال ہوگی۔

قوله:فان قيل التمثيل به لا يكاد

یہاں سے شارح کی غرض مات کی اس مثال پر دو اعتراضات کو ذکر کرنا ہے

اعتراض اول: یہ ہے کہ ریب کی بالکلیہ نفی کرنا درست نہیں ہے کیونکہ بہت سے شک کرنے والے موجود تھے لہذا جب یہ حکم لگانا ہی درست نہیں ہے تو اس کو موکد کرنا بدرجہ اولی درست نہیں ہے کیونکہ تاکید تو صحت حکم کی فرع ہے جب اصل درست نہیں تو فرع تو بدرجہ اولی درست نہیں ہوگی؟

اعتراض ثانی: یہ ہے کہ ماتن نے آگے جا کر فعل وصل کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ لا ریب فیہ یہ ذلك الكتاب کی تاکید

ہے یعنی دونوں کا معنی ایک ہی ہے تو اس کا تعلق تاکید لفظی کے قبیلے سے ہوا جیسے زید قائم زید قائم میں ثانی اول کی تاکید کیلئے ہے لہذا اس منکر کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتارنے کی مثال بنانا درست نہ ہوا بلکہ ماتن کے کلام میں تدافع واقع ہوا کہ یہاں کہا اس میں تاکید نہیں ہے اور فعل وصل کی بحث میں کہا کہ تاکید ہے؟

قولہ:بل مقصو د المصنف

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ جب صاحب قیل نے دو وجوہات سے ثابت کر دیا کہ یہ مثال نہیں بن سکتی تو پھر یہ کیا چیز ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ ماقبل کی نظیر ہے نظیر کی منظر لہ کے ساتھ مناسبت ہوتی ہے مناسبت یہ ہے کہ جیسے منکر کو غیر منکر کرتے ہیں اسی طرح وجود کو بمنزلہ عدم کے قرار دیا اسی وجہ سے پھر تاکید نہیں لائی کیونکہ قرآن کے ریب کے محل نہ ہونے پر بہت سے دلائل ہیں اگر منکر اس میں غور وفکر کرے گا تو اپنے انکار سے رجوع کر لے گا۔

صاحب قیل نے جو اس کو نظیر بنایا ہے چونکہ یہ مؤقف شارح کا پسندیدہ ہے اس لئے اس کا جواب ذکر نہیں کیا ہے۔

فالجواب من الاول

یہاں سے شارح کی غرض صاحب قیل کے پہلے اعتراض کا جواب دینا ہے جب ریب کی نفی استغراق کے طور پر کی گئی حالانکہ کثرت کے ساتھ مرتابین تھے تو علماء نے اس کی دو تاویلیں ذکر کی ہیں پہلی تاویل تو یہ ذکر کی ہے کہ لا ریب فیہ کا یہ مطلب نہیں کہ قرآن مجید لا ریب کے کسی فرد کا محل نہیں بنا بلکہ یہ مطلب ہے کہ لا ریب لا محل تو بنا ہے لیکن اس وجود کو بمنزلہ عدم کے قرار دیا گیا ہے کیونکہ قرآن کے لا ریب کے محل نہ ہونے پر اتنے دلائل ہیں کہ اگر منکر کچھ تامل کرے گا تو پھر انکار سے رک جائے گا لیکن اس صورت میں یہ ممثل لہ کی مثال نہیں بنے گی۔

قولہ:وثانیهما ما ذکرہ صاحب الکشاف

یہاں سے شارح نے دوسری تاویل ذکر کی جو کہ صاحب کشاف نے ذکر کی ہے وہ تاویل یہ ہے کہ لا ریب فیہ کے دو مطلب ہیں ایک تو مطلب یہ ہے کہ قرآن ریب کا محل نہیں بنا یعنی کسی ایک نے بھی اس میں شک نہیں کیا یہ مطلب غلط ہے کیونکہ کفار نے قرآن مجید میں شک کیا ہے؟

دوسرا مطلب یہ ہے کہ لائق نہیں کہ قرآن پاک شک کا محل بنے اب یہ حکم صحیح ہے کیونکہ لائق نہیں تھا کہ قرآن شک کا محل بنے لیکن کسی نے انکار کیا کہ قرآن شک کا محل بننے کے لائق ہے تو چونکہ منکر تھے اس لئے پھر چاہئے تو یہ تھا کہ یہاں پر کلام کو مؤکد ذکر کیا جاتا اور انہ لا ریب فیہ کہا جاتا لیکن منکر کو غیر منکر کر کے تاکید نہیں لائی گئی اور لا ریب فیہ کہا گیا کیونکہ اس پر اتنے دلائل ہیں کہ اگر منکر کچھ تامل کرے گا تو انکار سے رک جائے گا اور وہ دلیل یہ ہے کہ یہ قرآن پاک کلام معجز ہے اس کو لے کر آنے والی وہ ذات مبارکی ہے جن کی نبوت پر دلائل واضحہ سے دلالت کی گئی ہے۔

قولہ:عن الثانی ان المذکور فی بحث الفعل

یہاں سے شارح کی غرض صاحب قیل کے اعتراض ثانی کا جواب دینا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کے کلام میں کوئی تدافع نہیں ہے کیونکہ جوانہوں نے فصل وصل کی بحث میں ذکر کیا ہے تو ان کی مراد وہاں تاکید سے تاکید معنوی ہے یعنی وہ تاکید معنوی کے درجہ میں ہے اور یہاں جس کی نفی کی گئی ہے وہ تاکید لفظی کی کی گئی ہے۔

قولہ:دفعاً لتوهم السهو او التجوز

شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ لا ریب فیہ کے بارے میں جو یہ کہا گیا کہ یہ ذالك الكتاب کیلئے تاکید معنوی کے درجہ میں ہے تو مؤکد کیوں کیا گیا؟

جواب: جب یہ کہا گیا کہ کامل کتاب ہے یہی کتاب ہے تو کسی کو وہم ہوسکتا تھا کہ ممکن ہے یہ سہو کے طور پر مجازاً کہا گیا لہذا اس وہم کو دور کرنے کیلئے اس کو مؤکد کیا گیا کہ یہ سہواً یا مجازاً نہیں کہا گیا ہے۔

قولہ:لكن المذكور فی دلائل الاعجاز

یہاں سے شارح کی غرض مذکورہ بالا جواب پر اعتراض کرنا ہے کہ دلائل الاعجاز میں تو یہ ذکر کیا گیا ہے کہ لاریب فیہ تاکید لفظی ہے نہ کہ تاکید معنوی کے درجہ میں ہے جیسا کہ یہاں پر ذکر کیا گیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں پر دو مؤقف ہیں: (۱) شیخ عبدالقاھر کا مؤقف یہ ہے کہ تاکید لفظی میں اسی لفظ کا صراحتاً اعادہ کرنا شرط نہیں ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ جو بھی تاکید کا فائدہ دیگا وہ تاکید لفظی کے مرتبہ میں آئے گا اس لئے تاکید لفظی کہا۔

(۲) دوسرا مؤقف جمہور کا ہے کہ تاکید لفظی میں بعینہ پہلے لفظ کا اعادہ کرنا شرط ہے لہذا لاریب فیہ تاکید لفظی نہیں ہے بلکہ تاکید معنوی کے مرتبہ میں ہے اور ماتن نے جمہور کے مؤقف کے مطابق بات کی ہے۔

عبارت :فان قلت قد ذکر صاحب المفتاح ان اخراج الکلام لا علی المقتضی الظاھر علی وجوہ المذکورۃ یسمی فی علم البیان با لکنایۃ و ھی ذکر لازم الشیء للینتقل عنہ الی ملزومہ فما وجھہ قلت لعل وجھہ ان ایرادا لکلام فی مقام لا ینا سبہ بحسب الظاھر کنایۃ عن انک نزلت ھذا المقام والحال المتحقق منزلۃ المقام والحال الذی یطابقہ ظاھر الکلام واعتبرت فیہ الا عتبارات اللائقۃ بذلک المقام لان ھذا المعنی مما یلزمہ ایرادالکلام علی الوجہ المذکورو ینتتقل عنہ الیہ مثلا قولک لمنکرالاسلام الاسلام حق مجردا عن التاکید کنایۃعن انک جعلت انکارہ کلا انکارو نزلتہ منزلۃمن ھو خالی الذھن عن الانکار تعویلا علی ما یزیلہ لان سوق الکلام مع المنکر مساقۃ مع خالی الذھن مما ینتقل عنہ الی ھذا المعنی و نظیر ذلک ما ذکرہ صاحب الکشاف فی شرح قولہ فی المھد ینطق عن سعادۃ جدہ اثر النجابۃ ساطع البرھان ان قولہ اثر النجابۃ ساطع البرھان جملۃ مستانفۃ جوابا عن اشکال کانہ قیل کیف ذلک الاخبار والنطق مع انہ رضیع فی المھد ففی ھذہ الجملۃ اخراج الکلام علی غیر مقتضی الظاھر لعدم السوال تحقیقا وذلک کنایۃ عن ان ھذا لغرابتہ وندورہ مما لایلوح صدقہ للسامع فی بادی الرای ویحوجہ الی السوال عن بیان کیفیتہ وبیان صدقہ فسیق الکلام معہ مساق الکلام مع السائل المستشرف الی کیفیۃ بیانہ المشرئب الی ساطع برھانہ وقس علی ھذا البواقی۔

ترجمہ: پس اگر تو کہے کہ صاحب مفتاح نے کلام کو وجوہ مذکورہ کے مقتضی ظاہر کے خلاف پر نکالنے کو علم بیان میں کنایۃً سے موسوم کیا ہے اور کنایہ کہتے ہیں کسی شیء کے لازم کو ذکر کرنا تا کہ اس لازم سے ملزوم کی طرف انتقال کیا جائے تو اس کی کیا وجہ ہے؟ میں کہتا ہوں کہ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ کلام کو ایسے مقام پر وارد کرنا جو کہ اس کلام کے ظاہر کے حساب کے مطابق نہ ہو کنایۃً کرنا ہے اس حالت سے کہ آپ اس مقام اور حال متحقق کو اس مقام اور حال کے درجہ میں اتار لیں جس مقام کے کلام کا ظاہر مطابق ہوتا ہے اور آپ اس میں ان عبارات کا اعتبار کریں جو کہ اس مقام کے مناسب ولائق ہیں کیونکہ یہ معنی اس صورت میں سے ہے جس کو وجہ مذکور پر کلام کا وارد کرنا لازم ہے اور اس کلام سے اس معنی کی طرف انتقال کیا جا سکتا ہے مثال کے طور پر منکر اسلام کو تمہارا کہنا الاسلام حق تاکید سے خالی کر کے کنایۃً ہے اس صورت سے کہ تم اس کے انکار کو لاانکار کی طرح بنا دو اور منکر کو اس شخص کے درجہ میں اتار لو جو انکار سے خالی الذہن ہے اس چیز پر اعتماد کرتے ہوئے جو اس کے انکار کو زائل کر دے کیونکہ کلام کا منکر کے ساتھ چلانا ایسے طریقے پر جیسا کہ خالی الذہن کے ساتھ چلانا اس میں سے ہے جس سے اس معنی کی طرف انتقال کیا جا سکتا ہے۔

اور اس کی نظیر وہ ہے جس کو صاحب کشاف نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے فی المھد ینطق عن سعادۃ جدۃ اثر النجار ساطع البرھان ،یعنی جھولے میں وہ اپنے بخت کی نیک بختی سے کلام کر رہا تھا بزرگی کے آثار غالب دلیل ہے: شاعر کا قول اثر النجابۃ ساطع البرھان، جملہ مستانفہ ہے جو ایک سوال کا جواب بن رہا ہے گویا کہ کہا گیا وہ یہ خبر کیسے دے سکتا ہے اور

کیسے بول سکتا ہے حالانکہ وہ پنگھوڑے میں دودھ پینے والا ہے؟ تو اس جملہ میں عدم سوال کی وجہ سے کلام کو خلاف مقتضی الظاہر پر نکالنا ہے اور یہ کنایہ ہے اس بات سے کہ یہ اپنی غرابت اور ندرت کی وجہ سے اس صورت سے ہے جس کا صدق سامع کیلئے پہلی نظر میں ظاہر نہیں ہوتا ہے اور یہ چیز اس کو صدق کے بیان اور اس کی کیفیت کے بیان کے بارے میں سوال کی طرف متوجہ کرتی ہے پس اس کے ساتھ ایسا کلام چلایا گیا جیسا کہ اس سائل کا ساتھ چلایا جاتا ہے جو کہ اس کی بیان کیفیت کا منتظر ہوتا ہے جو کہ اس کی واضح دلیل کی طرف نظر کرنے والا ہوتا ہے اسی پر باقی کو بھی قیاس کر لیں۔

وضاحت:فان قلت سے سوال استفساری ہے اور قلت سے اس کا جواب دیا ہے اس کی تفصیل متن سے واضح ہے زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔

قولہ: نظر ذلك

یہاں سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:معترض کہہ سکتا تھا کہ کلام کو ایسے مقام پر وارد کرنا جو کہ ظاہر کے اعتبار سے مناسب ہو اور اس کو کنایہ کرنا مقام متحقق کو غیر متحقق کے درجہ میں اتارنے سے اس کی کوئی نظیر موجود نہ ہو لہذا علامہ سکا کی کا کلام درست نہیں ہوگا؟

جواب: اس کی نظیر موجود ہے لہذا کلام سکا کی درست ہوگا تو اس کی نظیر شاعر کا قول ہے اور ظن کیلئے نظیر بیان کی ہے والاسلام حق ہے جو کہ بغیر تاکید کے منکر کیلئے ذکر کیا گیا ہے اور وجہ تشبیہ دونوں کا خلاف مقتضی ظاہر پر ہونا ہے اور دونوں کا کنایہ پر مشتمل ہونا ہے۔

اس شعر میں علامہ سکا کی نے کہا کہ جب شاعر نے پہلا مصرعہ ذکر کیا کہ ممدوح جھولے میں اپنے بخت کی نیک بختی سے گفتگو کر رہا ہے یہاں اگرچہ کوئی سائل تو نہیں ہے لیکن چونکہ سوال ہو سکتا تھا کہ جھولے میں تو وہ دودھ پیتا بچہ ہے کلام کیسے کر سکتا ہے تو دوسرے مصرعہ میں اس کا جواب دیا کہ شاعر کہتا ہے میں نے کہا نطق کر رہا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ منہ سے باتیں کر رہا ہے بلکہ اس کی بزرگی کے جو آثار تھے وہ اس بات پر دلیل تھے اور ان سے معلوم ہو رہا تھا کہ یہ اپنی نیک بختی کے ساتھ کلام فرما رہا ہے تو یہاں جواب کنایہ ہے اس سے کہ سوال یہاں نہیں ہے لیکن چونکہ سوال ہو سکتا تھا اس لئے بمنزلہ متحقق کے کیا گیا، سوال لازم ہے اور جواب ملزوم ہے تو لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہے جو کہ کنایہ ہے۔

عبارت:ولما کانت الامثلة المذکورة للاعتبارات السابقة من قبیل الاثبات سوی قوله لا ریب فیه اشار الی التعمیم دفعا لتوهم التخصیص فقال وھکذا اعتبارات النفی من التجرید عن المو کدات فی الابتدائی وتقویته بمو کد استحسانا فی الطلبی ووجوب التاکید بحسب الانکار فی الانکاری والامثلة ظاھرة و کذا یخرج الکلام فیھا علی خلاف مقتضی الظاھر کما ذکر فیما تقدم وھھنا بحث لابد من التنبیه علیه وھو انه لا ینحصر فائدة ان فی تاکید الحکم نفیا للشك اورد الانکار ولا یجب فی کل کلام مو کد ان یکون الغرض رد انکارمحقق او مقدر و کذا المجرد عن التاکید قال الشیخ عبالقاھر قد یدخل ان للدلالة علی ان الظن کان من المتکلم فی الذی کان انه لا یکون کقولك بمرای و مسمع من المخاطب انه کان من الامر ما تری و احسنت الی فلان ثم انه فعل جز ا ئی ما تری وعلیه رب انی وضعتھاانثی و رب ان قومی کذبون ومن خصائصھا ان لضمیر الشان معھا حسنا لیس بدونھا بل لا یصح بدونھا نحو انه من یتق و یصبر الآیه وانه من یعمل سوء الأیه و انه لا یفلح الکافرون ومنھا تھیة النکرة لان تصلح مبتدا کقوله ع ان شواء ونشوة و خبیب الباذل الامون و ان کانت النکرة موصوفة تراھا مع ان احسن کقوله ان دھرا یلف شملی بسعدی لزمان یھم بالاحسان و منھا حذف الخبر نحو ان مالا و ان ولدا و ان زیدا وان عمرا فلو اسقطت ان لم یحسن الحذف او لم یجز انتھی کلامه۔

ترجمہ:اور جب وہ امثلہ جو اعتبارات سابقہ کیلئے ذکر کی گئی ہیں اثبات کے قبیل سے تھی سوائے اس کے قول لا ریب فیہ یہ تو ماتن نے تخصیص کے وہم کو دور کرتے ہوئے عموم کی طرف اشارہ کیا اور فرمایا اسی طرح نفی کے اعتبارات ہیں ابتداء کی صورت میں مؤکدات سے خالی ہونا ،طلبی میں استحسانا مؤکد کے ساتھ کلام کو قوی کرنا اور انکار کی صورت میں انکار کے حساب سے تاکید کا واجب ہونا اور امثلہ ظاہر ہیں اور اسی طرح اعتبارات نفی میں کلام کو خلاف مقتضی الظاہر پر نکالا جاتا ہے جیسا کہ گزری ہوئی صورتوں میں ذکر کیا گیا۔اور یہاں پر ایک بحث ہے جس پر تنبیہ کرنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ ان کا فائدہ حکم کی تاکید میں شک کی نفی یا انکار کا رد کرنے میں ہی منحصر نہیں ہے اور ہر کلام مؤکد میں ضروری نہیں ہے کہ غرض انکار محقق یا مقدر کا رد کرنا ہی ہو اور اسی طرح تاکید سے خالی ہونا شیخ عبدالقاہر نے کہا کبھی ان اس بات پر دلالت کرنے کیلئے آتا ہے کہ متکلم کی جانب سے ایک چیز کے ہونے میں گمان ہوتا ہے کہ وہ نہیں ہوئی جیسے تمہارا قول ایسی شیء کیلئے اور وہ مخاطب دکھائی اور سنائی دے رہی ہو کہ وہ معاملہ ہو گیا جیسے تم دیکھ رہے ہو اور تم نے فلاں کے ساتھ احسان کیا ہو اس نے تیرے احسان کی جزا دی جس کو تم دیکھ رہے ہو اور اسی صورت پر اے میرے رب میں نے لڑکی جنی اور میرے رب بیشک میری قوم نے میری تکذیب کی ہے،اور اس کے خصائص میں سے یہ بھی ہے کہ ضمیر شان کیلئے ان کے ساتھ خوبصورتی ہوتی ہے جو ان کے بغیر نہیں ہوتی بلکہ ضمیر شان ان کے بغیر درست ہی نہیں ہوتی ہے جیسے انه من یتق و یصبر ....الخ اور انه من یعمل سوء اور انه لا یفلح الکافرون،اور اس سے نکرہ کا تیار ہونا تا کہ مبتداء کی صلاحیت پیدا ہو جائے جیسے اس کا قول بیشک بھنا ہوا گوشت ،شراب پینا اور قوی اونٹوں کا دوڑنا اور اگر نکرہ موصوفہ ہو تو

اس کوان کے ساتھ خوبصورت دیکھے گا جیسے اس کا قول تحقیق زمانی ایسا زمانہ کہ جو جمع کرتا رہا میرے متفرق کو سعدی کی وجہ سے ایسے زمانے کیلئے جو احسان کا ارادہ کرتا ہے اوران میں سے خبر کا حذف کرنا بھی ہے جیسے ان مالا و ان ولدا و ان زیدا و ان عمرو اتو اگر تم ان کو ساقط کردو تو حذف اچھا نہیں ہوگا یا جائز نہیں ہوگا شیخ کا کلام ختم ہوا۔

وضاحت:قولہ:و لما کانت الامثلة المذکورة

شارح کی غرض آنے والے متن کا ماقبل کے ساتھ ربط بیان کرنا ہے فرماتے ہیں ماتن نے پہلے دو مسئلے ذکر کئے ایک یہ کہ کلام کا اخراج علی المقتضی الظاہر ہو اور دوسرا یہ کہ کلام کا اخراج علی مقتضی الظاہر نہ ہو تو ان دونوں کی مثالیں دی تھیں وہ سب ایجابی تھیں اس لئے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شاید یہ دو مسئلے اعتبارات ایجابیہ کے ساتھ مختص ہیں تو ماتن نے ازالہ کر دیا کہ یہ مسئلے اعتبارات اثبات کے ساتھ مختص نہیں بلکہ اعتبارات نفی میں بھی جاری ہوتے ہیں۔

قولہ: لا ریب فیہ

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ پہلے جتنی مثالیں تھیں وہ سب ایجابی ہیں حالانکہ لا ریب والی مثال نفی کی ہے نہ کہ ایجاب کہ پھر تم کیسے کہہ سکتے ہو کہ ماقبل کی مثالیں اثبات کی ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ لا ریب فیہ والی مثال دی تھی لیکن اس میں دو احتمالات تھے کہ نظیر ہے یا مثال ہے تو جب نظیر ہوگی تو اب سب مثالیں ماقبل اثبات کی ہونگی تو اختصاص کا حکم لگانا صحیح ہوگا۔

قولہ:والامثلة ظاهرة

مثال کے طور پر تم خالی الذھن کیلئے ما زید قائم کہو گے متردد کیلئے ما زید بقائم کہو گے اور منکر کیلئے و اللہ ما زید بقائم کہو گے۔

قولہ: و ھھنا بحث لا

یہاں سے شارح کی غرض ایک تحقیقی بحث کو ذکر کرنا ہے یہاں پر یہ وہم ہوسکتا تھا کہ جس کلام میں ان ہوگا شاید وہاں مخاطب سائل ہوگا یا منکر ہوگا اور اگر مخاطب سائل ہوگا تو پھر ان کے لانے سے اسے شک کی نفی ہوگی اور اگر منکر ہو تو ان کے آنے کی وجہ سے اس کے انکار کا رد ہوگا تو شارح نے اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ یہ ضروری نہیں کہ جس کلام میں ان ہوگا وہاں مقصود صرف انکار یا شک کی نفی ہو اس کے علاوہ بھی اغراض ہوسکتی ہیں۔

دوسری بات شارح نے یہ بیان کی کہ جو کلام مؤکد ہو خواہ تاکید ان کے ساتھ ہو یا کسی اور کے ساتھ تو یہ نہیں کہ ان ان غرضوں میں سے کوئی ایک غرض ہو شک کی نفی یا انکار کی نفی بلکہ کلام مؤکد کیلئے اور بھی اغراض ہوتی ہیں۔

تیسری بات یہ ذکر کی کہ یہ وہم ہوسکتا تھا کہ جب تاکید سے خالی ہوگا وہاں مخاطب خالی الذھن ہوگا شارح نے اس کا

ازالہ کر دیا کہ اور بھی اغراض ہوسکتی ہیں شارح نے درمیان میں ذکر کیا کہ انکار متحقق ہوگا یا مقدر، انکار متحقق وہاں ہوگا جب کلام مقتضی الظاہر کے مطابق ہو اور مقدر وہاں ہوگا کہ کلام مقتضی الظاہر کے خلاف ہو۔

قولہ:قال الشیخ عبد القاھر

شارح نے یہاں سے ایک مثال دی کہ میں نے اس کے ساتھ احسان کیا اور اس نے برا بدلہ لیا یعنی میرا تو خیال تھا کہ ایسی جزاء نہیں دے گا لیکن اس نے برا بدلہ دیا جو تم دیکھ رہے ہو لہذا ان دونوں مثالوں میں نہ شک کی نفی ہے اور نہ ہی انکار کی نفی مقصود ہے۔

قرآن پاک کی یہ آیت مبارکہ رب انی وضعتھا انثی بھی اسی قبیلے سے ہے کیونکہ حضرت مریم رضی اللہ عنہا کی والدہ کا خیال یہ تھا کہ لڑکا پیدا ہوگا لیکن ان کے خیال کے برعکس لڑکی پیدا ہوگئی کیونکہ مخاطب اس کا اللہ تعالی ہے اور وہ نہ ہی اس میں متردد ہے اور نہ ہی اس کا منکر ہے اس کے باوجود حضرت مریم کی والدہ نے کلمہ ان کو ذکر کیا اس بات کا اظہار کرنے کیلئے اس کا یہ گمان نہیں تھا کہ وہ لڑکی جنے گی بلکہ اس کی امید تو لڑکے کی تھی۔ اسی طرح دوسری امثلہ بھی اسی پر قیاس کر سکتے ہیں۔

قولہ: من خصائصھا

شیخ عبدالقاہر نے ان کے چند خاصے ذکر کئے ہیں یہاں نہ تو نفی ہے نہ شک ہے اور نہ رد انکار ہے بلکہ اور غرض ہے ان کے خواص میں سے یہ ہے کہ اگر ضمیر شان کے ساتھ ان ہو تو کلام خوبصورت ہوتا ہے اور اگر ضمیر شان کے ساتھ ان نہ ہو تو کلام خوبصورت نہیں ہوتا ہے کبھی اگر ضمیر شان ان کے ساتھ نہ ہو تو کلام صحیح نہیں ہوتا وہ تب ہے جب بعد والا جملہ جملہ شرطیہ یا فعلیہ ہو تو اس کی مثالیں بھی دی ہیں کہ انہ من یتق ویصبر یہاں بعد والا جملہ چونکہ ضمیر شان کے بعد والا جملہ فعلیہ ہے یہاں اگر ان ضمیر شان کے ساتھ نہ لایا جاتا تو یہ کلام درست نہ ہوتا۔

قولہ: ومنھا تھیئۃالنکرۃ

یہاں سے دوسرا خاصہ ذکر کیا جا رہا ہے وجہ یہ ہے کہ یوں تو نکرہ مبتداء نہیں بن سکتا لیکن اگر اسی نکرہ پر ان داخل کیا جائے تو نکرہ مبتداء بن سکتا ہے اس کی مثال یہ شعر ہے ان شـــــواء جس کا معنی یہ ہے کہ (تمہیں بھنا ہوا گوشت اور شراب پینا اور قوی اونٹنیوں کا دوڑانا) یہ مبتداء ہے اور خبر دوسرے مصرعہ میں ہے جسکا معنی یہ ہے کہ ساری چیزیں ہمیشہ نہیں ہوتی بلکہ کبھی کبھی ہوتی ہیں یعنی جوانی کے عالم میں ہوتی اس شعر میں شواء نکرہ ہے اگر ان نہ لاتے تو یہ مبتداء نہیں بن سکتا تھا جب ان لایا گیا تو مبتداء بن گیا اگرچہ بظاہر تو ان کا اسم ہے لیکن ان کا اسم حقیقت میں مبتداء ہوتا ہے۔

قولہ:و منھا حذف الخبر

یہاں سے شیخ نے تیسرا خاصہ ذکر کیا اور وہ یہ ہے کہ ان ھـــو اور ان کا تکرار نہ ہو خواہ ان کا اسم معرفہ ہو یا نکرہ ہو تو پھر خبر کا حذف کرنا جائز ہے ورنہ نا جائز ہے جیسے ان مالا و ان ولدا وغیرہ۔

عبارت:و قد یترك تاكید الحكم المنكر لان نفس المتكلم لا تساعده علی تاكیده لكونه غیر معتقد له او لانه لا یروج منه ولا یتقبل علی لفظ التاكید ویوكد الحكم المسلم لصدق الرغبة فیه و الرواج قال صاحب الكشاف فی قوله تعالی واذا لقو االذین أمنوا قالواأمنا واذا خلواالی شیاطینهم قالوا انا معكم لیس ما خاطبوا به المومنین جدیرا با قوی الكلامین واوكدهما لانهم فی ادعاء حدوث الایمان منهم لا فی ادعاء انهم او حدیون فیه ذلك اما لان انفسهم لا تساعدهم علیه لعدم الباعث والمحرك من العقائد واما لا لانه لا یروج لو قالوه علی لفظ التوكید والمبالغة واما مخاطبة اخوانهم فی الاخبار انفسهم بالثبات علی الیهودیة فهم فیه علی صدق رغبة و وفور نشاط وهو رائج عنهم متقبل منهم كان مظنة للتحقیق و مئنة للتوكید وقد یوكد الحكم بناء علی ان المخاطب ینكر كون المتكلم عالما به معتقدا له كما تقول انك لعالم وعلیه قوله تعالی نشهد انك لرسول الله فاذا اردت ان تنبه المخاطب علی ان هذا المتكلم كاذب فی ادعاء ان هذا الخبر علی وفق اعتقاده توكد الحكم وان لم یكن مخاطبك منكرا لیطابق ما ادعاه وعلیه قوله تعالی ان المنافقین لكاذبون واما قوله تعالی والله یعلم انك لرسوله فانما اكد لانه مما یجب ان یبالغ فی تحقیقه لانه لدفع الایهام والا فالمخاطب عالم به وبلازمه فتامل واستخرج من امثال هذا ما یناسب المقام۔

ترجمہ:اور کبھی حکم منکر کی تاکید کو ترک کر دیا جاتا ہے کیونکہ نفس متکلم اس تاکید پر اس کی تائید نہیں کرتا کیونکہ وہ اس کا معتقد نہیں ہوتا یا اس حکم مؤکد کو اس متکلم کی طرف سے قبول نہیں کیا جائے گا اور حکم مسلم کو مؤکد کیا جاتا ہے اس حکم میں صدق رغبت کی وجہ سے اور قبولیت کی وجہ سے، صاحب کشاف نے اللہ تعالی کے قول و اذا لقوا الذین ......الخ یعنی اور جب وہ ایمان والوں سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں ہم ایمان لائے اور جب سرداروں کے پاس علیحدہ ہوتے ہیں تو کہتے ہیں ہم تمہارے ساتھ ہیں، کے بارے میں کہا جس کے ساتھ منافقین نے ایمان والوں کو مخاطب کیا دونوں کلاموں میں سے اقوی کلام کے لائق نہیں تھا اور ان دونوں کو مؤکد کرنے میں کیونکہ وہ ان سے ایمان کے ظہور کے دعوی کرنے میں تھے نہ کہ اس بات کا دعوی کرنے میں کہ وہ اس میں راسخ ہونے کو بیان کر رہے ہیں یہ بات یا تو اس وجہ سے تھی کیونکہ ان کے نفس اس تاکید پر ان کی تائید نہیں کر رہے تھے باعث اور محرق کے یعنی عقائد کے معدوم ہونے کی وجہ سے یا اس وجہ سے کہ یہ حکم قابل قبول نہ ہوتا اگر وہ اس لفظ کو تاکید اور مبالغہ پر کہتے بحر حال ان کا یہودیت پر ثابت قدمی کے بارے میں خبر دینے میں اپنے بھائیوں سے مخاطب ہونا تو وہ اس خبر دینے میں صدق رغبت اور وفور نشاط پر مبنی تھا اور یہ ان کی طرف سے قابل قبول تھا تو یہ تحقیق اور تاکید کا مقام ہو گیا۔اور کبھی حکم کو اس بناء پر مؤکد کیا جاتا ہے کہ مخاطب متکلم کے حکم کا عالم اور معتقد ہونے کا منکر ہوتا ہے جیسا کہ تم کہو انک عالم اور اسی پر اللہ کا یہ فرمان ہے انہوں نے کہا ہم گواہی دیتے ہیں بیشک آپ اللہ کے رسول ہیں۔تو جب تم اس بات کا اردہ کرو کہ مخاطب کو اس بات پر تنبیہ کرو کہ یہ متکلم اس دعوی میں کہ یہ خبر اس کے اعتقاد کے مطابق ہے جھوٹا ہے تو تم حکم کو مؤکد کر سکتے ہو اگر چہ تمہارا مخاطب منکر نہ ہوتا کہ یہ

اس کے دعوی کے مطابق ہو جائے اور اسی پر اللہ تعالی کا یہ قول ہے بیشک منافقین جھوٹے ہیں اور بحر حال اللہ تعالی کا یہ قول اور اللہ جانتا ہے کہ آپ اس کے رسول ہیں اس لئے مؤکد کیا گیا کیونکہ یہ اس میں سے ہے جس کی تحقیق میں مبالغہ کرنا واجب تھا کیونکہ یہ ایک وہم کو دور کرنے کیلئے ہے ورنہ مخاطب حکم اور لازم حکم کو جاننے والا ہے پس تو غور وفکر کر اور ان امثال کی تخریج کر جو مقام کے مناسب ہو۔

وضاحت:قال صاحب الکشاف

شارح کی غرض مذکورہ بالا دونوں قسموں کی مثال دینا ہے پہلی قسم تھی کبھی تاکید حکم کو ترک کر دیا جاتا ہے دوسری قسم تھی کبھی حکم مسلم کو بھی مؤکد کیا جاتا ہے قرآن کی یہ آیت مبارکہ اذا لقوا الذین......الخ میں منافقین کا مذکورہ قول کہ آمنا کے مخاطب مؤمنین ہیں تو یہ حکم مع المنکر ہے کیونکہ مؤمنین منافقوں کے ایمان کے منکر تھے اب منافقین کے تاکید کو ذکر نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ منفقوں کو اس حکم یعنی ایمان میں کوئی دلچسپی نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ منافقین کو یہ علم ہے کہ ہم اگر تاکید لائیں بھی تو مومنین ہمارا ایمان نہیں مانیں گے اور جب وہ کافروں کے پاس جاتے تو کہتے ان معکم اور تاکید لاتے حالانکہ کفار یہ بات جانتے تھے اور تسلیم کرتے تھے کہ منافق ہمارے ساتھ ہیں اور یہ بھی کافر ہیں۔

یہاں منافقوں نے تاکید اس لئے لائی ہے کیا نکہ منافقوں کو کافر ہونے میں بری دلچسپی تھی دوسرا منافقین کا خیال تھا کہ اگر ان کفار میں سے کوئی ہمارے کافر ہونے کا منکر ہوگا تو تاکید لائیں گے تو ہماری بات مان لے گا اس لئے انہوں نے تاکید لائی۔

قولہ:اما لا نفسھم

یہاں سے صاحب کشاف نے تاکید نہ لانے کی دو وجوہات ذکر کی ہیں جو کہ شرح میں واضح طور پر موجود ہیں ان کا ذکر باعث طوالت ہوگا۔

قولہ:وقد یؤکد الحکم بناء

یہاں سے شارح کی غرض انکار مخاطب کے بغیر تاکید حکم کو ذکر کرنے کا فائدہ بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ مخاطب حکم کو مانتا ہے منکر نہیں ہے لیکن مخاطب کا خیال ہے کہ متکلم اس حکم کو ماننے سے منکر ہے اس لئے پھر متکلم تاکید لاتا ہے کہ میں حکم کا منکر نہیں ہوا اور تیرا جو خیال ہے کہ متکلم منکر ہے یہ خیال غلط ہے مثال کے طور پر ایک شخص عالم ہے خود تو مانتا ہے کہ میں عالم ہوں لیکن اس کا خیال ہے کہ ایک شخص ہے جو کہ اس شخص کے عالم ہونے کا منکر ہے تو اب دوسرا شخص تاکید لائے گا اور انك لعالم کہے گا۔

قولہ:وعلیه قوله تعالی قالوا نشھد

یہاں سے شارح نے اس قسم کی قرآن پاک سے مثال دی ہے قالو نشھد انك لرسول الله.........الخ تو اب یہاں مخاطب حضور ﷺ ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ میں اللہ کا رسول ہوں لیکن حضور ﷺ کا خیال مبارکہ ہے کہ متکلم یعنی منافقین اس حکم

کے منکر ہیں تو تاکید لاکر منافقین نے بتانے کی کوشش کی ہے منافقوں نے کہا کہ ہم اس انك لرسول الله والے حکم کے منکر نہیں ہیں آپ ﷺ کا خیال درست نہیں ہے کہ ہم اس کے منکر ہیں تو ان المنافقین لکاذبون میں تاکید لائی گئی کیونکہ منافقوں نے جو نشھد انك لرسول الله کا دعوی کیا ہم اس حکم کے منکر نہیں ہیں اس دعوی میں منفق جھوٹے ہیں چونکہ منافقوں کا رد کرنا تھا اس لئے اللہ تعالی نے تاکید ذکر کی تاکہ کلام ان کے دعوی کے مطابق ہو جائے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ والله یعلم انك لرسول اللہمیں تاکید کیوں لائی گئی حالانکہ یہاں مخاطب حضور ﷺ ہیں اور حضور کو علم ہے کہ میں اللہ کا رسول ہوں اور یہ بھی علم ہے کہ اللہ تعالی بھی آپ کی رسالت کے برحق ہونے کا علم رکھتا ہے پھر بھی تاکید لائی گئی؟

اس کی دو وجوہات ہیں ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضور ﷺ کی رسالت ان چیزوں میں سے ہے جس کی تحقیق مقصود ہے مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالی کو حضور کی رسالت سے بڑی محبت تھی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تاکید نہ لائی جاتی تو پھر وہم بڑھ جاتا وہ اس طرح کہ اگر والله یعلم انك لرسول اللہوالی عبارت کے درمیان میں تاکید لائی جاتی تو عبارت اس طرح ہوتی قالو ا ا نشھد انك لرسول الله ان المنافقین لکاذبون تو کوئی اعتراض کر سکتا تھا کہ حضور ﷺ کی رسالت کی نفی تو خود قرآن میں کیونکہ منافقوں نے کہا انک لرسول اللہ تو اللہ تعالی نے فرمایا منافق اس بات سے جھوٹے ہیں تو معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کی رسالت کی نفی کے لحاظ سے تو اللہ تعالی نے تاکید لاکر بتادیا کہ حضور ﷺ اللہ تعالی کے رسول ہیں ۔

عبارت:ثم الاسناد مطلقا سواء کان انشائیا او خبریا ولذا ذکرہ بالاسم الظاھر دون المضمر لئلا یعود الی الاسنا د الخبری منه حقیقة عقلیة ولم یقل اما حقیقة واما مجاز لان من الاسناد مالیس بحقیقة ولا مجاز عندہ کما اذا لم یکن المسند فعلا او معناہ کقولنا الحیوان جسم فکانه قال بعضه حقیقةعقلیة وبعضه مجاز وبعضه لیس کذلك وجعل الحقیقة والمجاز صفة للاسناد دون الکلام کما جعله عبد القاھر وصاحب المفتاح قال وانمااخترناہ لان نسبة الشیء الذی یسمی حقیقةاو مجازا الی العقل علی ھذا التفسیر بلا واسطة وعلی قولھما لاشتماله علی ما ینسب الی العقل وھو الاسناد یعنی ان تسمیة الاسناد حقیقة عقلیة انماھی باعتبار انه ثابت فی محله ومجازا باعتبار انه متجاوز ایاہ والحاکم بذلك ھو العقل دون الوضع لان اسناد کلمة الی کلمة شیء یحصل یقصد المتکلم دون واضع اللغة فان ضرب مثلا لا یصیر خبرا عن زید بواضع اللغة بل بمن قصد اثبات الضرب فعلا له وانما الذی یعود الی الواضع انه لاثبات الضرب دون الخروج وانه لاثباته فی الزمان الماضی دون المستقبل والاسناد ینسب الی العقل بلا واسطة والکلام ینسب الیه باعتبار ان اسنادہ منسوب الیه۔

ترجمہ: پھر اسناد مطلقا برابر ہے کہ وہ انشائی ہو یا خبری ہو اور اسی وجہ سے اس کو اسم ظاہر کے ساتھ نہ کہ اسم ضمیر کے ساتھ ذکر کیا تاکہ یہ اسناد خبری کی طرف نہ لوٹے اس میں سے حقیقت عقلیہ ہے اور ماتن نے اما حقیقیہ واما مجاز نہیں کہا کیونکہ ماتن کے نزدیک ایک قسم وہ بھی ہے جو کہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے جیسا کہ جب مسند فعل یا معنیٰ فعل نہ ہو جیسے ہمارا قول: الحیوان جسم تو گویا ماتن نے کہا بعض حقیقت ہے اور بعض مجاز ہے اور بعض نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے اور ماتن نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے کلام کی نہیں جیسا کی عبدالقاہر اور صاحب مفتاح نے اس کو کلام کی صفت بنایا ہے ماتن نے ایضاح میں فرمایا کہ ہم نے اس کو اختیار کیا کیونکہ اس شی ء کی نسبت جس کو حقیقت یا مجاز کا نام دیا جاتا ہے اس تفسیر پر بلا واسطہ عقل کی طرف ہوتی ہے ۔

اور ان دونوں کے قول پر اس کے مشتمل ہونے کی وجہ ہے اس چیز پر جو عقل کی طرف منسوب ہوتی ہے اور وہ اسناد ہے یعنی اسناد کا نام حقیقت عقلیہ رکھنا اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ وہ اپنے محل میں ثابت ہے اور مجاز اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ وہ اپنے محل سے تجاوز کرنے والی ہو اور اس پر حکم لگانے والی عقل ہے نہ کہ وضع کیونکہ ایک کلمہ کی دوسرے کلمہ کی طرف نسبت کرنا ایسی شی ء ہے جو کہ متکلم کے قصد کے حاصل ہوتی ہے نہ کہ واضع لغت کے قصد سے کیونکہ مثال کے طور پر ضرب لغت کے واضع کے سبب یہ زید کی خبر نہیں بن جاتا بلکہ اس کے قصد سے جو ضرب کو از روئے فعل کے زید کیلئے ثابت کرے اور جو چیزیں واضع کی طرف لوٹتی ہیں وہ ضرب کو ثابت کرنا نہ کہ خروج کو اور اس کا زمانہ ماضی میں ثابت ہونا ہے نہ کہ زمانہ مستقبل میں اور اسناد عقل کی طرف بلا واسطہ منسوب ہوتی ہے اور کلام کی طرف اس اعتبار سے منسوب ہوتی ہے کہ وہ منسوب الیہ ہے۔

وضاحت:قوله:ثم الاسناد

یہاں سے ماتن نے اسناد کی تقسیم شروع کی ہے اسناد کی دو اقسام ہیں ایک حقیقت عقلیہ اور دوسری مجاز عقلی ہے۔

قولہ:مطلقا سواء کان

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ اسناد کا پہلے ذکر ہو چکا ہے جہاں ماتن نے الباب فی احوال الاسناد کو ذکر کیا تو قاعدہ یہ ہے کہ جب پہلے ایک شیء کا ذکر آ جائے تو دوبارہ اس کی طرف ضمیر لوٹاتے ہیں اسم ظاہر نہیں لاتے لہذا ماتن کو ھو منہ حقیقۃ عقلیہ کہنا چاہیئے تھا اس ضمیر کی جگہ پر اسم ظاہر کو کیوں ذکر کیا؟

جواب: یہ ہے کہ اسناد کی پہلے ذکر نہیں ہے لیکن اسناد خبری کا ذکر ہے اگر یہاں ضمیر لاتے تو پھر وہ اسناد خبری کی طرف راجع ہوتی تو مطلب یہ ہوتا کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ دونوں اسناد خبری ہوتے ہیں اسناد انشائی کی اقسام نہیں ہوتی حالانکہ یہ دو قسمیں اسناد انشائی کی بھی ہوتی ہیں لہذا جب اسناد کہا تو یہ دونوں کو شامل ہو گیا۔

قولہ :لم یقل اما حقیقۃ وما مجازا

یہاں شارح کی غرض ماتن پر ہونے والے ایک اور اعترض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ یہ مقام تقسیم ہے اور مقام تقسیم میں حصر مقصود ہوتا ہے اور مقام حصر میں ادوات حصرت کو ذکر کیا جاتا ہے اما وغیرہ لہذا ماتن نے اس کو کیوں نہیں ذکر کیا اور اما حقیقیہ اور اما مجاز کیوں نہیں کہا؟

جواب: یہ ہے کہ اس اسناد کا حصر ماتن کے نزدیک حقیقیت عقلی اور مجاز عقلی میں نہیں ہے بلکہ ماتن نے نزدیک ایک تیسری قسم ہے کہ نہ حقیقت ہوتی ہے اور نہ مجاز ہوتی ہے کیونکہ ماتن کے نزدیک حقیقیت عقلی اور مجاز عقلی تب ہوتے ہیں جب مسند فعل یا شبہ فعل ہو اگر مسند نہ فعل اور نہ شبہ فعل ہو جیسے الحیوان جسم اور یہ ماتن کے نزدیک نہ حقیقت عقلی ہے اور نہ مجاز عقلی۔

قولہ:و جعل الحقیقۃ و المجاز صفۃ ....الخ

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے اس باب میں صاحب مفتاح علامہ سکا کی صاحب دلائل الاعجاز شیخ عبد القاہر کی مخالفت کی ہے کیونکہ ماتن نے حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کو اسناد کی صفت بنایا ہے جبکہ ان دونوں نے کلام کی صفت بنایا ہے اور اس طرح کہا کہ کلام یا تو حقیقت عقلی ہوگا یا مجاز عقلی ہوگا تو اس مخالفت کی کیا وجہ ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ماتن نے ان دونوں کو اسناد کی صفت اس لئے بنایا کیونکہ حقیقت اور مجاز یہ اسناد کی بالذات اور بلا واسطہ صفات ہیں اور کلام کی بالواسطہ یعنی اسناد کے واسطے سے صفات بنتی ہیں لہذا ان کو اس کی صفت بنایا جس کیلئے یہ بالذات صفت بنتی ہیں اولی ہے اس سے جن کیلئے بالواسطہ صفت بنتی ہیں۔

قولہ:یعنی ان تسمیۃ الاسناد حقیقیۃ عقلیۃ ....الخ

یہاں سے شارح ماقبل کا خلاصہ اور وجہ تسمیہ کو بیان کر رہے ہیں اسناد ایک تو حقیقت عقلی ہے اور دوسری مجاز ہے تو ان

دونوں میں اسناد عقل کی طرف بلا واسطہ منسوب ہے یہاں سے شارح اس پر دلیل دیتے ہیں کہ اسناد ان صورتوں میں عقل کی طرف بلا واسطہ کیسے منسوب ہے وہ اس طرح کہ حقیقیت کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ یہ حقیقت الشیء سے مشتق ہے یہ اس وقت کہتے ہیں کہ شیء اپنی جگہ پر ثابت ہو اور حقیقت میں شیء اپنی جگہ پر ثابت ہوتی ہے اس لئے اس کو حقیقت کہتے ہیں اسناد کی حقیقت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسناد اپنے محل میں ثابت ہے اور اسناد کے مجاز عقلی ہونے کا مطلب ہوا کہ اسناد اپنے محل میں ثابت نہیں ہے بلکہ اپنے محل سے تجاوز کر جاتی ہے اسناد کے اپنے محل میں ثابت ہونے اور تجاوز کرنے کا علم عقل سے آئے گا واضع کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے مثلا ضرب کے متعلق واضع ضرب یہ بتاتا ہے کہ اس کا معنی مارنے والا ہے کھانے والا نہیں اس کا زمانہ ماضی ہے مستقبل نہیں ہے باقی یہ کہ ضرب کی نسبت زید کی طرف کرنی ہے یا عمروا کی طرف یہ واضع نہیں بتاتا بلکہ یہ متکلم کی عقل سے معلوم ہوگا کیونکہ اگر زید نے مارا ہوگا تو پھر ضرب کا اسناد زید کی طرف ہوگا اور اگر عمروا نے مارا ہے تو اسناد عمروا کی طرف ہوگا۔

عبارت:فان قیل لم یذکر بحث الحقیقة والمجاز العقلیین فی علم البیان کما فعله صاحب المفتاح ومن تبعه قلنا قد زعم انه داخل فی تعریف علم المعانی دون البیان فکانه مبنی علی انه من الاحوال المذکورة فی التعریف کالتاکید و التجرید عن الموکدات و فیه نظر لان علم المعانی انما یبحث عن الاحوال المذکورة من حیث انها یطابق بها اللفظ مقتضی الحال و ظاهران البحث فی الحقیقة والمجاز عقلیین کانا او لغویین لیس من هذه الحیثیة فلا یکون داخلا فی علم المعانی والا فا لحقیقة والمجاز اللغویان ایضا من احوال المسند الیه والمسند۔

ترجمہ:اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ماتن نے حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کو علم بیان میں کیوں نہیں ذکر کیا جیسا کہ صاحب مفتاح اوران کے متبعین نے کیا؟ ہم کہیں گے کہ ماتن نے یہ گمان کیا کہ حقیقت عقلی اور مجاز عقلی علم معانی کی تعریف میں داخل ہیں نہ کہ علم بیان کی تعریف میں تو گویا کہ ماتن کا گمان اس بات پر مبنی ہے کہ حقیقت عقلی اور مجاز عقلی ان احوال میں سے ہے جن کو علم معانی کی تعریف میں ذکر کیا گیا جیسے تاکید اور مؤکدات سے خالی ہونا وغیرہ اوراس میں نظر ہے کیونکہ علم معانی ان احوال سے بحث کرتی ہے جو اس حیثیت سے مذکور ہو کہ جن کے ذریعے لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہو جائے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حقیقت اور مجاز برابر ہیں کہ وہ عقلی ہوں یا لغوی ہوں اس حیثیت سے نہیں ہوتے پس یہ علم معانی میں داخل نہ ہوئے ورنہ تو حقیقت اور مجاز لغوی بھی مسندالیہ اور مسند کے احوال میں سے ہیں؟

وضاحت:قولہ: فیہ نظر

اس نظر کی تفصیل شرح میں موجود ہے اس کی وضاحت کی ضرورت نہیں لیکن اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ ان احوال میں حیثیت کی قید بھی داخل ہے کیونکہ مخاطب کا حال کبھی ماھولہ کی طرف اسناد کا تقاضا کرتا ہے تو اس کیلئے حقیقت عقلیہ کو ذکر کیا جاتا ہے اور کبھی غیر ماھولہ کی طرف اسناد کا تقاضا کرتا ہے تو اس کیلئے مجاز عقلی کو ذکر کیا جاتا ہے باقی ان کے دواعی کو کثرت کی وجہ سے ذکر نہیں کیا ہے اور کیونکہ حقیقت لغوی اور مجاز لغوی میں اس حیثیت کی قید کا اعتبار نہیں ہوتا اس لئے ان کو علم معانی کے اندر ذکر نہیں کیا جاتا ہے۔

عبارت:وهی ای الحقيقة العقلية اسناد الفعل او معناه كالمصدر واسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والظرف واحترز بهذا عما لا يكون المسند فيه فعلا او معناه كقولنا الحيوان جسم الى ماای شیء هو ای الفعل او معناه ای لذالك الشيء للفاعل فيما بنى له نحو ضرب زيد عمروا والمفعول به فيما بنى له نحو ضرب عمروا فان الضاربية لزيد والمضروبية لعمرو بخلاف نهاره صائم فان الصوم ليس للنهار عند التكلم متعلق بالظرف اعنى له وهذا ليدخل فيه ما يطابق الاعتقاد دون الواقع لكن بقى خارجا عنه مالا يطابق الاعتقاد سواء يطابق الواقع او لا فادرجه بقوله فی الظاهر وهو ايضا متعلق بالظرف المذكور ای الی ما يكون الفعل اومعناه له عند المتكلم فيما يفهم من ظاهر كلامه ويدرك من ظاهر حاله وذالك ان لا ينصب قرينة على انه غير ما هو له فی الاعتقاد ومعنى كونه له ان معناه قائم به ووصف له وحقه ان يسند اليه سواء كان مخلوقا لله او لغيره وسواء كان صادر عنه باختياره كضرب او لا كمرض ولايشترط صحة حمله عليه ولا يخرج ما يكون المسند فيه مصدرا۔

ترجمہ: اور وہ یعنی حقیقت عقلیہ فعل یا معنی فعل کی نسبت کرنا جیسے مصدر، اسم فاعل، مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل اور ظرف اور اس کے ذریعے احتراز کیا گیا ہے اس سے جس میں مسند فعل یا معنی فعل نہیں ہوتا جیسے ہمارا قول الحیوان جسم، اس چیز کی طرف جس کیلئے فعل یا معنی فعل ہو جیسے فعل معروف میں فاعل کی طرف جیسے ضرب زید عمروا اور مجہول میں مفعول کی طرف جیسے ضرب عمروا کیونکہ مارنا زید کیلئے اور مار کھانا عمروا کیلئے بخلاف نهاره صائم کے کیونکہ روزہ دن کیلئے نہیں ہوتا ہے متکلم کے نزدیک یہ ظرف کے متعلق ہے میری مراد لہ کے اور یہ اس لئے تاکہ اس کے اندر وہ صورت داخل ہو جائے جو اعتقاد کے مطابق ہو نہ کہ واقع کے باقی اس سے وہ صورت خارج ہے جو اعتقاد کے مطابق نہ ہو برابر ہے کہ وہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو تو اس صورت کو اپنے قول فی الظاہر سے داخل کیا اور یہ بھی ظرف مذکور کے متعلق ہے یعنی اس کی طرف جس کیلئے فعل یا معنی فعل متکلم کے نزدیک اس میں سے جو اس کلام کے ظاہر سے سمجھا جا رہا ہے اور اس کے ظاہر حال سے ادراک کیا جا رہا ہے اور یہ اس طرح ہو گا کہ اس نے اپنے اعتقاد کے خلاف پر کوئی قرینہ قائم نہ کیا ہو اور فعل کا اس کیلئے ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا معنی اس کے ساتھ قائم ہو اور وہ اس کیلئے وصف ہو اور اس کا حق یہ ہے کہ اس کی طرف نسبت کی گئی ہو برابر ہے کہ وہ اللہ کی مخلوق ہو یا اس کے غیر کی اور برابر ہے کہ وہ اس متکلم سے اس کے اختیار سے صادر ہو جیسے ضرب یا بغیر اختیار کے جیسے مرض اور مسند الیہ پر مسند کے حمل کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے اور وہ صورت خارج نہیں ہوگی جس میں مسند مصدر ہو۔

وضاحت:قوله:ای شیء.....الخ

یہاں سے شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ما موصوفہ ہے موصولہ نہیں ہے اور یہ شیء سے عبارت ہے۔

قولہ:بخلاف نھارہ صائم

اس سے شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ماھولہ کی قید احترازی ہے اور اس کے ذریعے مجاز عقلی جیسے نہارہ صائم سے احتراز کرنا ہے۔

قولہ:و ھذا لیدخل.......الخ

یہاں سے شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ پچھلی دونوں قیودات احترازی تھیں لیکن عندالمتکلم کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ اس کے ذریعے اس صورت کو داخل کرنا مقصود ہے جو کہ اعتقاد کے مطابق ہو واقع کے مطابق نہ ہو جیسے دھری کا قول،انبت الربیع البقل۔

قولہ:فی الظاھر

اس قید سے بھی اس صورت کو تعریف میں داخل کرنا ہے جو اعتقاد کے تو مطابق نہ ہو برابر ہے کہ وہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو جیسے معتزلی کا قول خلق اللہ الا فعال کلہا اور اقوال کاذبہ کو بھی داخل کرنا مقصود ہے۔

قولہ:و معنی قولہ لہ.......الخ

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:یہ ہوتا ہے کہ کونہ لہ کا معنی یہ ہے کہ فعل متکلم سے صادر ہو تو ضرب،نصر وغیرہ اس میں داخل ہو جائیں گے اور مات،مرض وغیرہ اس سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ اس کا صدور متکلم سے نہیں ہوتا ہے؟

جواب:یہ ہے کہ کونہ لہ کا معنی صادر ہونا نہیں ہے بلکہ قائم ہونا ہے برابر ہے وہ بطریق صدور ہو جیسے ضرب،نصر وغیرہ یا بالطریق ثبوت ہو جیسے مات ومرض وغیرہ اور قیام اوصاف میں بھی آتا ہے برابر ہے کہ وہ اوصاف انضمامیہ ہوں یا انتزامیہ ہوں سب کو شامل ہے اور حقہ سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ وصف سے مراد عام ہے کہ وہ بالفعل ہو یا بالقوۃ ہو لہذا کوئی صورت اس سے خارج نہیں ہوگی۔

قولہ: و لا بشرط صحۃ حملہ.......الخ

شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:یہ ہوتا ہے کہ متبادر الی الفہم یہ ہے کہ وصف مسندالیہ پر بالمواطاۃ محمول ہو لہذا اس سے وہ صورت نکل جائے گی جس میں مصدر کی اسناد ہو جیسے اعجبنی ضرب اللص الجلاد، کیونکہ مصدر بالمواطاۃ کے ساتھ محمول نہیں ہوتا ہے؟

جواب:یہ ہے کہ یہاں حمل مواطاۃ شرط ہی نہیں ہے لہذا یہ صورت بھی داخل ہو جائے گی۔

عبارت:فقد دخل فیه ما یطابق الواقع والاعتقاد کقول المؤمن انبت الله البقل وما یطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاهل انبت الربیع البقل وما یطابق الواقع فقط کقول المعتزلی لمن لا یعرف حاله وهو یخفیها منه خلق الله تعالی الافعال کلها فان اسناد خلق الافعال الی الله اسناد الی ما هو له عند المتکلم فی الظاهر وان لم یکن کذلك فی الحقیقة وهذا المثال غیر مذکور فی المتن وما لا یطابق شیئا منهما نحو قولك جاء زید وانت ای و الحال انك خاصة تعلم انه لم یجیء دون المخاطب فهذا ایضا اسناد الی ما هو له عنده فی الظاهر لان الکاذب لا ینصب قرینة علی خلاف ارادته وقوله وانت تعلم بقرینة تقدیم المسند الیه احترازا عما اذا کان المخاطب ایضا عالما بانه لم یجیء فانه حینئذ لا یتعین کونه حقیقة بل ینقسم الی قسمین احدهما ان یکون المخاطب مع علمه بانه لم یجیء عالما بان المتکلم یعلم انه لم یجیء والثانی ان لا یکو ن عالما به والاول لا یکون اسنادا الی ما هوله عند المتکلم لا فی الحقیقة ولا فی الظاهر لوجود القرینة الصارفة فلا یکون حقیقة عقلیة بل ان کان للملابسة یکون مجازا و الا فهو من قبیل ما لا یعتد به ولا یعد فی الحقیقة ولا فی المجاز بل ینسب قائله الی ما یکره کما صرح به فی المفتاح بخلاف الثانی فان المخاطب لما لم یعلمه ان المتکلم عالم بانه لم یجیء یفهم من ظاهره انه اسناد الی ما هو له عنده بناء علی سهواونسیان۔

ترجمہ: پس ماتن کی تعریف میں وہ صورت بھی داخل ہو جائے گی جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہوگی جیسے مؤمن کا قول انبت الله البقل اور جو فقط اعتقاد کے مطابق ہوگی جیسے کافر کا قول انبت الربیع البقل اور جو صرف اعتقاد کے مطابق ہوگی جیسے معتزلی کا قول اس شخص کیلئے جس سے اپنی حالت کو چھپایا جاتا ہے خلق الله تعالی الافعال کلها کیونکہ افعال کی تخلیق کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کرنا ما ھولہ کی طرف اسناد کرنا ہے ظاہر میں متکلم کے نزدیک اگرچہ حقیقت میں ایسا نہیں ہے اور یہ مثال متن میں مذکور نہیں ہے اور جو ان دونوں کے مطابق نہیں ہوگی جیسے تمہارا قول جاء زید حالانکہ تم خاص طور پر جانتے ہو کہ وہ نہیں آیا نہ کہ مخاطب تو یہ بھی ظاہر میں متکلم کے نزدیک 'ما ھو لہ' کی طرف نسبت کرنا ہے کیونکہ جھوٹا اپنی مراد کے خلاف پر قرینہ قائم نہیں کرتا ہے۔اور تمہارا قول وانت تعلم مسند الیہ کے تقدیم کے قرینے کے ساتھ اس صورت کے احتراز ہے جب مخاطب بھی اس کے نہ آنے کو جانتا ہو کیونکہ اس وقت اس کا حقیقت ہونا متعین نہیں ہوگا بلکہ یہ دو قسموں کی طرف تقسیم ہو جائے گا پہلی قسم تو وہ ہوگی کہ مخاطب اس کے نہ آنے کے علم کے ساتھ ساتھ اس بات کو بھی جانتا ہو کہ متکلم کو بھی علم ہے کہ وہ نہیں آیا اور دوسری قسم وہ ہے کہ مخاطب کو اس کا علم نہ ہو اور پہلی قسم میں متکلم کے نزدیک نہ تو حقیقت میں اور نہ ہی ظاہر میں ما ھولہ کی طرف نہیں اسناد ہوگی قرینہ صارفہ کے پائے جانے کہ وجہ سے پس یہ حقیقیت عقلیہ نہیں ہوگا بلکہ اگر کسی ملابست کی وجہ سے ہو تو یہ مجاز ہوگا ورنہ یہ اس قبیلے سے ہوگا جو معتبر نہیں ہے اور نہ ہی اس کو حقیقیت میں شمار کیا جائے گا اور نہ ہی مجاز میں شمار کیا جائے گا بلکہ اس کے قائل کو اس بات کی طرف منسوب کیا جائے گا جو کہ ناپسندیدہ ہے جیسا کہ اس کی مفتاح میں صراحت کی گئی ہے برخلاف دوسری قسم کے کیونکہ

مخاطب جب متکلم کے بارے میں نہیں جانتا کہ وہ اس کے نہ آنے کا عالم ہے تو اس کے ظاہر سے یہی سمجھا جائے گا کہ متکلم کے نزدیک اسناد ما ھو لہ کی طرف ہے سھو یا نسیان پر محمول کرتے ہوئے۔

وضاحت:قولہ: فقد دخل فیہ ما یطابق الواقع و لاا‌عتقاد

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مثال سے مقصود ممثل کی وضاحت ہوتی ہے اور وہ ایک مثال ہی سے حاصل ہو جاتی ہے تو ماتن نے تین مثالیں کیوں ذکر کیں؟

جواب: یہ ہے کہ ماتن نے تین مثالیں اس لئے ذکر کیں کیونکہ ممثل لہ بھی تین تھے بلکہ ممثل لہ چار ہیں (۱) جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو (۲) جو فقط اعتقاد کے مطابق ہو (۳) جو دونوں کے مطابق نہ ہو (۴) جو فقط واقع کے مطابق ہو۔

قولہ: و ھذا المثال غیر المذکور فی المتن

شارح کی غرض یہاں سے ماتن پر اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے اس قسم کی جس میں فقط واقع کے مطابق نہ اس کی مثال کیوں ذکر نہیں کیا؟

جواب: یہ مثال تیسری مثال کے ضمن میں موجود ہے جس کو ماتن نے جاء نی زید وانت تعلم انہ لم یجی ء سے ذکر کیا کیونکہ ممکن ہے کہ یہ اس کی مثال بن جائے جو اعتقاد اور واقع دونوں کے مطابق نہ ہو جس طرح یہ اس کی مثال ہے جو فقط واقع کے مطابق ہے۔

قولہ: بناء علی سھو و نسیان

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب مخاطب کو یہ معلوم ہو گیا کہ زید نہیں آیا اور متکلم نے کہا جاء نی زید تو متکلم پر یقینی طور پر کذب کا گمان کرنا لازم آتا ہے حالانکہ حدیث مبارکہ میں ہے ظنوا المؤمنین خیرا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ کلام سھو پر مبنی ہے بایں طور پر کہ اس کی مراد عمرو تھی لیکن سھوا اس سے زید نکل گیا یا یہ کلام نسیان پر مبنی ہے عمرو کہنا تھا لیکن اس نے زید کو ذکر کر دیا۔

فائدہ: سہوا اور نسیان میں فرق ہے کہ نسیان کہتے ہیں کہ شی ء کا قوۃ مدرکہ اور خزانہ دونوں سے غائب ہو جانا اور سھو کہتے ہیں کہ شی ء کا قوت مدرکہ سے غائب ہو جانا لیکن خزانہ میں موجود ہے۔

عبارت:وانما عدل عن تعریف صاحب المفتاح وھو ان الحقیقة العقلیة ھی االکلام المفاد بہ ماعند المتکلم من الحکم فیہ لا مورالاول انہ جعلھاصفة للکلام و المصنف صفة للاسناد االثانی انہ غیر مطرد لصدقہ علی ما لیس المسند فیہ فعلا او معناہ نحو الانسان جسم مع انہ لا یسمیٰ حقیقة ولا مجازا وجوابہ منع انہ لا یسمی حقیقة،و کفاك قول الشیخ عبدالقاھر انھا کل جملة وضعتھا علی ان الحکم المفاد بھا علی ما ھو علیہ فی العقل واقع موقعہ فتعریف المصنف غیر منعکس لخروجہ عنہ الثالث انہ غیر منعکس لعدم صدقہ علی ما یطابق الاعتقاد سواء یطابق الواقع ام لا لانہ ترك التقیید بقولنا فی الظاھر والاعتذار عنہ بانہ انما ترکہ مع کونہ مرادا اعتمادا علی انہ یفھم عما ذکرہ فی تعریف المجاز اولا مما لایلتفت الیہ فی التعریفا ت بل جوابہ انہ لانم عدم صدقہ علی ما ذکر فان قولہ ھی الکلام المفاد بہ ما عند المتکلم اعم من ان یکون عندالمتکلم فی الحقیقة او فی الظاھر بل دلالتہ علی الثانی اظھر لعدم الاطلاع علی السرائر۔

ترجمہ: ماتن نے صاحب مفتاح کی تعریف سے اور وہ یہ ہے کہ حقیقت عقلیہ وہ کلام ہے جس کے ذریعے کلام میں موجود حکم کا جو متکلم کے نزدیک ثابت ہے افادہ کیا جا سکے چند امور کی وجہ سے عدول کیا پہلی وجہ یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے حقیقت عقلیہ کو کلام کی صفت بنایا ہے اور ماتن نے اسناد کی صفت بنایا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے صاحب مفتاح کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ یہ اس صورت پر بھی صادق آتی ہے جس میں مسند فعل یا معنیٰ فعل نہ ہو جیسے الانسان جسم حالانکہ یہ ماتن کے نزدیک نہ حقیقت ہے اور نہ ہی مجاز ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو حقیقت نہ کہنا مانع ہے اور تمہارے لئے شیخ عبدالقاہر کا قول کافی ہے کہ حقیقت ہر وہ جملہ ہے جس کو تم اس بناء پر وضع کرو کہ وہ حکم جو اس کلام سے مفاد ہوتا ہے اس پر ثابت ہے جس پر وہ ہے اپنی عقل میں اور اپنے مقام پر واقع ہے تو ماتن کی تعریف غیر جامع ہوگی کیونکہ اس کی تعریف سے الحیوان جسم والی صورت نکل جاتی ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ صاحب مفتاح کی تعریف غیر جامع ہے کیونکہ یہ اس صورت پر صادق نہیں آتی جو اعتقاد کے مطابق نہ ہو برابر ہے کہ وہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو کیونکہ صاحب مفتاح نے فی الظاہر کی قید کو ترک کر دیا ہے اور اس کی طرف سے یہ عذر بیان کرنا کہ صاحب مفتاح نے اس قید کو ترک کیا حالانکہ ان کی مراد ہے اس بات پر اعتقاد کرتے ہوئے کہ یہ قید اس سے سمجھ میں آجائے گی جس کو انہوں نے اولا مجاز کی تعریف میں ذکر کیا اس میں سے ہے جس کی طرف تعریفات میں التفات نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب مفتاح کی تعریف کا مذکورہ صورت پر ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ صاحب مفتاح کا قول ھی الکلام المفاد بہ ماعندالتکلم عام ہے کہ متکلم کے نزدیک حقیقت میں ہو یا ظاہر میں ہو بلکہ اس کی دلالت دوسری صورت پر زیادہ ظاہر ہے کیونکہ باطنی باتوں پر اطلاع نہیں ہوتی ہے۔

وضاحت:قولہ: انما عدل

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے حقیقت عقلیہ کی تعریف میں علامہ سکا کی کی مخالفت کیوں کی ہے حالانکہ وہ اس فن کے ماہرین میں سے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ امر واحد بھی عدول کا سبب بن سکتا ہے لیکن یہاں متعدد وجوہات ہیں جن کی وجہ سے ماتن نے تعریف سکا کی سے عدول کیا ہے جن کی وضاحت شرح کتاب میں موجود ہے۔

قولہ: جوابہ منع ....الخ

یہاں سے شارح کی غرض عدول کی وجہ ثانی کا جواب دینا ہے۔

جواب: یہ وجہ ثانی درست نہیں ہے کیونکہ یہ کہنا کہ الحیوان جسم یہ حقیقت عقلی نہیں ہے درست نہیں ہے کیونکہ حقیقت کی تعریف اس پر سچی آرہی ہے اور اس پر دلیل شیخ عبدالقاہر کا قول ہی کافی ہے کیونکہ شیخ عبدالقاہر نے حقیقت عقلی کی تعریف یہ کی ہے کہ حقیقت عقلی اس جملہ کو کہتے ہیں جس کی بناء اس بات پر ہو کہ اس جملہ سے جو حکم معلوم ہوتا ہے وہی حکم عقل میں بھی آتا ہو اور وہ حکم اسی جگہ پر ثابت ہو اب یہ تعریف الحیوان جسم پر سچی آتی ہے کیونکہ الحیوان جسم ایک جملہ ہے اور اس کی بناء اس پر ہے کہ اس جملے سے جو حکم سمجھا جارہا ہے وہ جسم کا ثبوت ہے حیوان کیلئے یہ حکم اپنی جگہ پر ثابت ہے اور اپنے مقام سے تجاوز نہیں ہے لہذا صاحب مفتاح کی تعریف دخول غیر سے مانع ہے لہذا اب ماتن پر دو خرابیاں لازم آتی ہیں ایک تو ان کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں رہے گی اور دوسری یہ وجہ عدول درست نہیں ہوگی۔

قولہ: و الا.........الخ

شارح کی غرض بعض لوگوں نے جو وجہ ثالث کا جواب دیا تھا اس کو ذکر کر کے اس کا رد کرنا ہے بعض لوگوں نے یہ جواب دیا کہ حقیقت عقلی کی تعریف میں فی الظاہر کی قید کو اس لئے ترک کیا کیونکہ اس سے پہلے مجاز عقلی کی تعریف میں ذکر کر چکے تھے لہذا اس پر اعتماد کرتے ہوئے حقیقت کی تعریف میں ذکر نہیں کیا شارح نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ مقام تعریف ہے اور تعریفات تصریحات پر مبنی ہوتی ہیں غیر پر قیاس کر کے قیودات کو ترک نہیں کیا جاتا ہے لہذا یہ جواب دینا درست نہیں ہے آگے ماتن نے خود اس کا جواب بل جوابہ سے دیا جو کہ شرح سے واضح ہے مزید وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔

عبارت:ولقائل ان يقول تعريف المصنف غير مطرد ولا منعكس اما الاول فلصدقه على نحو قولها فاما هي اقبال وادبار مما وصف الفاعل او المفععول بالمصدر فانه مجاز عقلي نص عليه الشيخ في دلائل الاعجاز وقال لم ترد بالاقبال والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف واقامة مضاف اليه مقامه وان كانوا يذكرونه منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر على انفسنا واخرجنا الى شيء مغسول وكلام عامي مزدول لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق والمعرفةنسابة للمعاني ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات لا انه مراد وجوابه ان لفظة ما في التعريف عبارة عن الملابس اي الى فاعل او مفعول به هو له على ما صرح به فيما سيجيء وهذا الاسناد الى المبتدا والاسناد الى المبتدا عنده ليس بحقيقة ولا مجاز۔

ترجمہ: قائل کیلئے یہ کہنا جائز ہے کہ ماتن کی تعریف غیر مانع اور غیر جامع ہے بہرحال غیر مانع ہونا تو اس وجہ سے کہ وہ آپ کے قول فانما ھی اقبال وادبار پر صادق آنے کی وجہ سے جو کہ اس صورت میں سے ہے جن میں فاعل یا مفعول کو مصدر کے ساتھ موصوف کیا گیا ہو کیونکہ یہ مجاز عقلی ہے دلائل الاعجاز میں شیخ عبدالقاہر نے اس پر نص وارد کی ہے اور کہا کہ اقبال اور ادبار سے ان دونوں معنی کے علاوہ شاعر کی مراد ہی نہیں ہے حتی کہ یہ مجاز فی الکلمہ ہو اور بلا شک یہ مجاز ہے اس بات میں کہ شاعر نے اس کو کثرت کے ساتھ آگے بڑھنے اور پیچھے ہٹنے کیلئے بنایا ہے گویا کہ یہ اونٹنی اقبال اور ادبار سے مجسم ہوگئی اور نہ ہی یہ حذف مضاف اور مضاف الیہ کو اس کے مقام پر رکھنے کے قبیل سے ہے اگرچہ وہ اس کو اس باب سے ذکر کرتے ہیں اس لئے کہ اگر ہم کہیں کہ ہماری مراد یہ ہے کہ وہ اقبال والی اور ادبار والی ہے تو ہم نے شعر کو خود ہی فاسد کر دیا اور ہم نے اس کلام کو ایک دھلی ہوئی شیء اور عام کلام کی طرف نکال دیا جس کیلئے کوئی مرتبہ نہیں ہے اس شخص کے نزدیک جو ذوق صحیح رکھنے والا ہے اور جو معانی کی نسبتوں کو پہچاننے والا ہے اس میں مضاف کو مقدر کرنے کا معنی یہ ہے کہ اگر کلام اس کے ساتھ اپنے ظاہر پر لایا جائے اور مبالغہ مذکورہ مراد نہ ہوں تو اس کا حق یہ ہے کہ اس کو لفظ ذات کے ساتھ لایا جائے نہ کہ لفظ ذات ان کی مراد ہے۔

اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں لفظ ''ما'' ملابس سے عبارت ہے یعنی اس فاعل کی طرف یا مفعول بہ کی طرف جس کیلئے وہ فعل یا معنی فعل ثابت ہے اس بناء پر جس کی ماتن نے صراحت کی ہے جیسا کہ عنقریب یہ بات آئے گی اور یہ مبتداء کی طرف اسناد کرنا ہے اور مبتداء کی طرف اسناد کرنا ماتن کے نزدیک نہ تو حقیقت ہے اور نہ ہی مجاز ہے۔

وضاحت:قوله: يقال ان يقول

یہاں سے شارح کی غرض ماتن کی تعریف پر دو اعتراض ذکر کر کے ان کے جوابات کو ذکر کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہے ماتن کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ ماتن نے حقیقت عقلیہ کی جو تعریف کی ہے اور مجاز عقلی پر بھی صادق آتی ہے وہ اس طرح کی کسی شاعرہ نے اپنی اونٹنی کی تعریف میں کہا ھی اقبال وادبار یہ اس وقت کہتے ہیں جب سواری جہاں جاتی ہے تو جلدی جاتی ہے اور جب واپس آتی ہے تو تیزی سے آتی ہے اس پر حقیقت عقلی کی تعریف سچی آتی ہے

کیونکہ ناقہ اقبال اورادبار کا ماھولہ ہے کیونکہ آگے پیچھے تیزی سے اونٹنی جاتی ہے اوراقبال اورادبار کی نسبت بھی ناقہ کی طرف کریں گے حالانکہ یہ حقیقت عقلی نہیں ہے بلکہ مجاز عقلی ہے۔

قولہ: قال لم ترد ......الخ

یہاں سے شارح کی غرض شیخ پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہاں مجاز لغوی مراد ہوں اور وہ اس طرح کہ اقبال اورادبار مقبل اور مدبر کے معنی میں ہوں؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں مصدری معنی کے علاوہ کوئی دوسرا معنی شاعرہ کی مراد ہی نہیں ہے حتی کہ یہ مجاز لغوی کے قبیل سے ہو۔

قولہ: لیس ایضا علی حذف المضاف

یہاں سے بھی ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہاں مجاز بالحذف ہو یعنی مضاف کو حذف کر دیا گیا ہو اور اصل عبارت یوں ہو ذات اقبال وادبار جیسا کہ قوم نے بھی اس کو مجاز بالحذف کے قبیلے سے ذکر کیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ مجاز بالحذف کے قبیل سے بھی نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو مجاز بالحذف کے قبیل سے مانیں تو شاعرہ کا جو مقصود تھا یعنی مبالغہ کرنا وہ فوت ہو جائے گا دوسرا یہ کہ اس شعر کی فصاحت و بلاغت ختم ہو جائیگی یہ اس طرح ہوگا کہ ایک بندہ بے حد محنت کر کے کپڑے پر پھول بنائے اور دوسرا بندہ آ کر اس کو دھو ڈالے تو ساری محنت ضائع ہو جائیگی اس لئے کہ یہاں شاعرہ نے بہترین شعر کہا لیکن ہم نے اس کی محنت کو ضائع کر دیا۔

قولہ:معنی تقدیر المضاف

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے خود کہا کہ لوگ اس شعر میں کہتے ہیں کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور اب کہہ رہے ہو کہ حذف مضاف نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ انہوں نے جو کہا کہ یہاں مضاف محذوف ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس شعر میں ذات مضاف محذوف ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ مبالغہ مراد نہ ہوتا اور ناقہ کو عین اقبال یا عین ادبار نہ کہتا تو یہ حقیقت عقلی ہوتی تو پھر یہاں ذات کا لفظ حذف مضاف نکالنا پڑتا۔

قولہ: و جوابہ ان لفظۃ......الخ

یہاں سے شارح ماتن کی طرف جواب دے رہے ہیں وہ یہ ہے کہ ماتن نے جو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ماھولہ کی طرف ہو تو ما سے مراد فاعل اور مفعول بہ ہے جیسا کہ خود ماتن بعد میں بتائے گا اور یہاں شعر میں تو یہ مبتداء ہے اور مبتداء کی طرف اسناد ماتن کے نزدیک نہ حقیقت عقلی ہے اور نہ مجاز عقلی ہے لہذا یہ تعریف اس شعر پر صادق نہ آئی اور دخول غیر سے مانع ہو گئی۔

عبارت:واماالثانی فلعدم صدقه علی نحو ما قام زید و ما ضرب عمرو من المنفیات فان اسناد القیام والضرب لیس الی ما هوله لا فی الحقیقة ولا فی الظاهر وان اریدان اسناد القیام والضرب المنفیین الی ما هوله فقد دخل حینئذ فی التعریف من المجاز العقلی ما هو منفی نحو ما صام یومی و ما نام لیلی قال الشاعر ع فنمت وما لیل اعطی بنائم و حاصل الاشکال ان الاسناد اعم من ان یکون علی جهة الاثبات او النفی واثبات الفعل لما هو له معناه ظاهر فما معنی نفی الفعل عما هو له عند المتکلم فی الظاهر وجوابه ان معناه انه لو اعتبر الکلام مجردا عن النفی وادی بصورة الاثبات لکان اسنادا الی ما هو له لان النفی فرع الاثبات فالاسناد فی قوله قام زید الی ما هو له فیکون حقیقة وکذا اذا نفیته وقلت ما قام زید بخلاف الاسناد فی نحو صام نهاری فانه اسناد الی غیر ماهوله فیکون مجازا سواء اثبت او نفی وکذا الکلام فی سائر الانشاء ات مثل نهارك صائم ولیت نهاری صائم وما اشبه ذلك فلیتامل۔

ترجمہ: بہرحال ثانی تو اس تعریف کے ما قام زید اور ما ضرب عمرو منفی مثالوں پر صادق نہ آنے کی وجہ سے کیونکہ قیام اور ضرب کی نسبت ما ھولہ کی طرف نہیں ہے نہ حقیقت میں اور نہ ہی ظاہر میں اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ قیام اور ضرب منفی کی اسناد کرنا ہے ما ھولہ کی طرف تو تعریف میں مجاز عقلی کی منفی کی مثالیں داخل ہو جائیں گی جیسے ما صام یومی اور ما نام لیلی اور شاعر کا قول فنمت و ما لیل اعطی بنائم اور اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اسناد عام ہے کہ وہ اثبات کی جہت سے ہو یا نفی کی جہت سے اور فعل کی ما ھو کیلئے نسبت کرنا اس کا معنی تو ظاہر ہے ما ھولہ فعل کی نفی کرنے کا کیا معنی ہوگا ظاہر میں متکلم کے نزدیک؟ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اگر نفی سے خالی کر کے کلام کا اعتبار کیا جائے اور اثبات کی صورت میں ادا کیا جائے تو ما ھولہ کی طرف نسبت ہوگی کیونکہ نفی اثبات کی فرع ہے تو اس کے قول قام زید میں اسناد ما ھولہ کی طرف ہے تو یہ حقیقت ہوگا اور اسی طرح جب آپ اس کی نفی کریں گے اور کہیں ما قام زید برخلاف صام نھاری کے اسناد کے کیونکہ اسناد غیر ما ھولہ کی طرف ہے پس وہ مجاز ہوگا برابر ہے کہ آپ اس کا اثبات کریں یا نفی کریں اسی طرح کلام تمام انشاءات کے اندر ہوگا جیسے نهارك صائم اور لیت نهاری صائم اور جو اس کے مشابہ ہیں پس آپ غور وفکر کریں۔

وضاحت: قولہ: حاصل الاشکال

یہاں سے شارح نے دوسرے اعتراض کا خلاصہ بیان کر دیا ہے کہ حقیقت عقلی کی تعریف میں اسناد سے مراد عام ہے ایجابی ہو یا سلبی ہو اگر اسناد ایجابی ہو تو ہمیں اس کا ما ھولہ معلوم ہے لیکن اگر اسناد سلبی ہو تو پھر ہمیں علم نہیں ہے کہ اس کا ما ھولہ کیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اسناد سلبی میں ما ھولہ کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ نفی کے حروف کو اٹھا کر دیکھیں کہ اثبات میں ما ھولہ ہے یا نہیں ہے اگر اثبات میں ما ھولہ ہوگا تو پھر نفی میں بھی ما ھولہ ہے جیسا کہ ما قام زید میں ما ہٹا دیں تو قام زید میں قام کا زید ما هو له ہے اور ما قام زید میں بھی ما هو له ہوگا ایسے ہی حقیقت انشاء میں بھی بنتی ہے۔

عبارت:ومنه ای من الاسناد مجاز عقلی و یسمی مجازا حکمیا ومجازا فی الاثبات واسنادا مجازیا وهو اسناده ای اسناد الفعل او معناه الی ملابس له غیر ما هو له ای غیر الملابس الذی ذلك الفعل او معناه له یعنی غیر الفاعل فیما بنی للفاعل و غیر المفعول به فیما بنی للمفعول بتاول متعلق باسناده و حقیقة قولك تاولت الشیء انك تطلبت ما یول الیه من الحقیقة او المواضع الذی یول الیه من العقل لان اولت و تاولت فعلت و تفعلت من أل الامر الی کذا یول ای انتهی الیه و المآل المرجع کذا فی دلائل الاعجاز و حاصله ان تنصب قرینة صارفةللاسناد عن ان یکون الی ماهو له۔

ترجمہ:اوراس میں سے یعنی اسناد میں سے مجاز عقلی ہے اوراس کومجاز حکمی،مجاز فی الاثبات اوراسنادمجازی بھی نام دیا جاتا ہےاوروہ فعل یامعنی فعل کی نسبت کرنااس ملابس کی طرف جو ما ھولہ کا غیر ہویعنی اس ملابس کے غیر کی طرف جس کیلئے فعل یامعنی فعل ثابت ہویعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل کی طرف اورمبنی للمفعول بہ میں غیرمفعول کی طرف قرینے کے ساتھ باسنادہ کے متعلق ہے اورتمہارے قول تاوّلت الشیء کی حقیقت یہ ہے کہ تم اس حقیقت کو یااس مقام کوطلب کروجس کی طرف عقل کو پھیرا جا سکے کیونکہ اولتاور تأولت، فعلتاور تفعلت یہ أل الامر الی کذا یؤل سے ماخوذ ہیں یعنی اس کی طرف انتہا ہواور مال مرجع کو کہتے ہیں ایساہی دلائل الاعجاز میں ہےاس کا حاصل یہ ہے کہ تم ایسا قرینہ قائم کروجو کہ ما ھولہ کی طرف نسبت کرنے سے پھیرنے والا ہو۔

وضاحت:قوله:و یسمی ....الخ

یہاں سے شارح کی غرض مجاز عقلی کے مختلف ناموں کی طرف اشارہ کرنا ہے(۱) مجاز عقلی اس لئے کہتے ہیں کہ عقل یہ حکم لگاتی ہے کہ اس صورت میں اسناد ما ھولہ سے غیر ما ھولہ کی طرف تجاوز کرتی ہے۔(۲) مجاز حکمی اس لئے کہتے ہیں کیونکہ حکم اسناد ہی ہے اور یہاں بھی اسناد ما ھولہ سے تجاوز کرنے والی ہے۔(۳) مجاز فی الاثبات اس لئے کہتے ہیں کیونکہ یہاں پراثبات کی طرف اسناد کی گئی ہے جو تجاوز کرنے والا ہےاوراثبات کوشرافت کی وجہ سے ذکر کیاورنہ یہ منفیات میں بھی مجاز پایا جاتا ہے۔

قوله: متعلق با سناده .....الخ

یہاں سے شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے بتاوّل ظرف ہےاورظرف کی دواقسام ہوتی ہیں ظرف لغو،اورظرف مستقرتو یہاں یہ ظرف لغو ہےاوراس کامتعلق اسناد ہے۔

قوله:حقیقة قولك

یہاں سے شارح کی غرض اولا تاوّل کے لغوی اور حقیقی معنی کو بیان کرنامقصود ہےاورثانیاایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ تاوّل کئی معانی کیلئے آتا ہے(۱) تاویل کے معنی میں آتا ہےجس کا مطلب مشترک معانی میں

سے بعض کو بعض پر ترجیح دینا (۲) کلام کو ظاہر خلاف ظاہر کی طرف پھیرنا (۳) رجوع (۴) قراءۃ جیسے کہا جاتا ہے تا ؤلت الکتاب ای قراءتہ، تو یہاں تاؤل کا معنی مرادی کونسا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں تاؤل سے مراد رجوع ہے۔

قوله : من الحقيقة

شارح کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ یہ 'ما' کا بیان ہے اور اس صورت میں ہوگا جب اس مجاز کیلئے کوئی نفس الامر میں حقیقت موجود ہوگی۔

قوله:من العقل

یعنی عقل کی جہت سے یہ اس صورت میں ہوگا جب اس مجاز کیلئے نفس الامر میں حقیقت نہ ہو جیسے اقدمنی بلاک حق لی علیک تو یہ مجاز عقلی ہے کیونکہ حق اقدام کیلئے ماھولہ نہیں ہے تو یہاں عقل ہی حاکم ہے کہ یہ اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہے۔

قوله:لان اولت

یہاں سے شارح کی غرض اپنے مدعی وحقیقۃ ذلک پر دلیل دینا ہے اور اولت جو باب تفعیل سے ہے اور تأولت جو کہ باب تفعل سے ہے، ان کے ذکر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دونوں ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

قوله : حاصله

یہاں سے شارح کی غرض تاول کے معنی مرادی کو بیان کرنا ہے کہ یہاں تاول سے مراد قرینہ ہے لہذا اس صورت میں قوم سے مخالفت کرنے والا اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا۔

عبارت:وقد اشار الی تفسیر التعریفین بقوله ولہ ای الفعل ملابسات شی ای مختلفة جمیع شتیت کمرضی جمع مریض یلابس الفاعل المفعول بہ والمصدر والسبب و المکان والزمان ولم یتعرض للمفعول معہ والحال و نحو ھما لان الفعل لا یسند الیھا فاسنادہ الی الفاعل والی المفعول بہ اذا کان مبنیا لہ ای للفاعل وللمفعول بہ یعنی ان اسنادہ الی الفاعل اذا کان مبنیا لہ او الی المفعول بہ اذا کان مبنیا لہ حقیقة فقولہ فی تعریف الحقیقة ماھو لہ یشملھما کما مر من الامثلة واسنادہ الی غیرھما ای غیر الفاعل والمفعول یعنی غیر الفاعل فی المبنی للفاعل وغیر المفعول فی المبنی للمفعول للملابسة یعنی لاجل ان ذلك الغیر یشابہ ما ھو لہ فی ملابسة الفعل مجاز فقد استعبر الاسناد مما ھو لہ لغیرہ لمشابھتہ ایاہ فی الملابسة کما استعیر للرجل الشجاع اسم الاسد لمشابھتہ فی الجراۃ ولا مجاز ولا استعارۃ فی شیء من طرفی الاسناد وانما الغرض تشبیہ ھذاہ الحالة بحال الاستعارۃ الاصطلاحیة کما قال فی دلائل الاعجاز ان التشبیہ الربیع بالقادر فی تعلق وجود الفعل بہ لیس ھو التشبیہ الذی یفاد بکانّ والکاف ونحوھما وانما ھو عبارۃ عن الجھة التی راعاھا المتکلم حین اعطی الربیع حکم القادر فی اسناد الفعل الیہ وھو مثل قولنا شبہ ما بلیس فرفع بھا الاسم ونصب الخبر فان الغرض بیان تقدیر قدروہ فی نفوسھم وجھة راعوھا فی اعطاء ما حکم لیس فی العمل۔

ترجمہ:اور ماتن نے دونوں تعریفوں کی تفسیر کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے اور فعل کیلئے مختلف ملابسات ہوتے ہیں شتی شتیت کی جمع ہے جیسے مرضی مریض کی جمع ہے وہ فاعل،مفعول بہ،مصدر،سبب،مکان اور زمان کے ملابس ہوتا ہے اور ماتن مفعول معہ اور حال اور اس کی مثل کے درپے نہیں ہوئے کیونکہ فعل کی ان کی طرف اسناد نہیں کی جاتی ہے تو فعل کی فاعل یا مفعول بہ کی طرف نسبت کرنا جبکہ یہ مبنی للفاعل یا مفعول بہ ہو یعنی فعل کی نسبت فاعل کی طرف کرنا جب وہ مبنی للفاعل ہو یا مفعول بہ کی طرف کرنا جب وہ مبنی للمفعول بہ ہو تو یہ حقیقت ہوگا تو اس کا حقیقت کی تعریف میں قول ماھولہ ان دونوں کو شامل ہو جائے گا جیسا کہ مثالیں گذریں اور فعل کی اسناد ان دونوں کے غیر کی طرف کرنا یعنی غیر فاعل اور غیر مفعول کی طرف یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل کی طرف اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول کی طرف نسبت کرنا ملابست کی وجہ سے یعنی یعنی اس وجہ سے کہ اس غیر کے ماھولہ فعل کی ملابست میں مشابہ ہے مجاز ہے تو ماھولہ کی اسناد کو غیر ماھولہ کیلئے استعارہ لیا گیا کیونکہ غیر ماھولہ،ماھولہ کے ملابست میں مشابہ ہے جیسا کہ بہادر شخص کیلئے اسم اسد کو ادھار لیا جائے کیونکہ یہ بہادر شخص شیر کے جرأت میں مشابہ ہے اور اسناد کی دونوں طرفوں کی کسی شیء میں نہ استعارہ ہے اور نہ مجاز ہے۔

بہر حال غرض اس حالت کو استعارۃ اصطلاحیہ کی حالت کے ساتھ تشبیہ دینا ہے جیسا کہ شیخ نے دلائل الاعجاز میں کہا کہ وجود فعل کے تعلق میں ربیع کو قادر کے ساتھ تشبیہ دینا وہ تشبیہ نہیں ہے جو کہ کان یا کاف یا ان دونوں کی مثل سے حاصل ہوتی ہے۔

بے شک وہ عبارت ہے اس جہت سے جس کی متکلم رعایت کرتا ہے جب وہ ربیع کو فعل کی اس کی طرف نسبت

کرنے میں قادر کا حکم دیتا ہے اور وہ ہمارے اس قول کی مثل ہے 'ما' کو لیس کے ساتھ تشبیہ دی گئی تو ما کے ذریعے اسم کو رفع دیا جائے گا اور خبر کو نصب دی جائیگی کیونکہ ان کے نفوس میں اس کے فرض کرنے کی تقدیر کو بیان کرنا ہے اور اس جہت کو بیان کرنا ہے جس کی انہوں نے عمل میں ما کو لیس کا حکم دینے میں رعایت کی ہے۔

وضاحت:قوله:لم يتعرض للمفعول معه

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ فعل کے اور بھی ملابسات ہوتے ہیں جیسے مفعول لہ، مفعول معہ، حال تمیز، مستثنی وغیرہ، ماتن نے انکو ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں ماتن کی غرض تمام ملابسات کو ذکر کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ ان ملابسات کا ذکر کرنا مقصود ہے کہ حقیقت عقلی اور مجاز عقلی میں جن کی طرف اسناد ہوتا ہے اور مفعول معہ اور حال وغیرہ کی طرف فعل کی اسناد نہیں ہوتی ہے اور مفعول معہ کی طرف اسناد اس وجہ سے نہیں ہوتی کیونکہ یا تو اسناد اس کی طرف واو کے ساتھ ہوگی اور وہ درست نہیں ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ فعل کے ساتھ ملا ہوا ہو اور اگر واو کے بغیر اسناد کریں گے تو اس وقت مفعول معہ، مفعول معہ باقی نہیں رہے گا اور بہر حال حال کی طرف اسناد اس لئے نہیں کی جاتی کیونکہ اگر نصب کے ساتھ ہوگا تو یہ درست نہیں کیونکہ مسند الیہ منصوب نہیں ہوتا یا بغیر نصب کے کریں گے تو حال حال باقی نہیں رہے گا یہی صورت مستثنی اور تمییز کے اندر بھی ہوگی۔

قوله: يعني اسناده.........الخ

شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن کی عبارت سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ فعل جب مبنی للفاعل ہوگا تو اس کی فاعل کی طرف اور مفعول کی طرف نسبت کرنا حقیقت ہوگا اور اسی طرح مبنی للمفعول میں یہ صورت ہوگی حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہاں عبارت توزیع پر مشتمل ہے یعنی جب مبنی للفاعل ہوگا تو فاعل کی طرف نسبت کرنا اور جب مبنی للمفعول ہوگا تو مفعول کی طرف نسبت کرنا حقیقت ہوگا۔

قوله: لاجل ان ذلك

یہاں سے شارح کی غرض ملابست کا معنی بیان کرنا ہے ملابست کی دو تفسیریں ہیں: (۱) تفسیر مشہور یہ ہے کہ فعل غیر ما ھو لہ کے مشابہ ہو۔ (۲) صاحب کشاف کی تفسیر یہ ہے کہ غیر ما ھولہ کا ما ھولہ کے فعل کی ملابست میں مشابہ ہونا،، یہاں ماتن نے صاحب کشاف کی تفسیر کو اختیار کیا ہے اس اعتبار سے کہ شارح نے اس کی وضاحت بھی کی ہے یعنی جس طرح ما ھولہ فعل کے ملابس ہوتا ہے اسی طرح وہ غیر بھی فعل کا ملابس ہو۔

قوله: ذالك الغير

اس عبارت میں ذلک الغیر مشبہ ہے، یشابہ آلہ تشبیہ ہے ما ھولہ مشبہ بہ ہے اور ملابست فعل وجہ شبہ ہے۔

قولہ: فقد استعیر ......الخ

یہاں سے شارح کی غرض ایک عتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مجاز کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک مجاز مرسل (۲) مجاز فی الاستعارہ، یہاں مجاز عقلی کی کونسی قسم مراد ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مجاز عقلی مجاز فی الاستعارۃ کی طرح ہوتا ہے جیسا کہ مجاز فی الاستعارہ کے اندر لفظ کا استعمال کرنا تھا اپنے معنی موضوع لہ میں لیکن مشابہت کہ وجہ سے غیر موضوع لہ میں استعمال گیا اسی طرح مجاز عقلی میں مشابہت کی بناء لفظ کو غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے یعنی اصل میں اسناد تو موھولہ کی طرف کرنا تھا لیکن ما ھولہ سے مشابہت کی وجہ سے غیر ما ھولہ کی طرف اسناد کر دیا جاتا ہے اسے ملابست کہتے ہیں۔

قولہ: و لا مجاز و لا استعارۃ .....الخ

شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مجاز کی دو اقسام ہیں ایک مجاز عقلی اور دوسری مجاز لغوی مجاز عقلی کی وضاحت آپ اوپر پڑھ چکے ہیں اور مجاز لغوی کہتے ہیں کہ لفظ کا استعمال غیر ما وضع لہ میں ہو تو یہ مجاز لغوی اسناد کی دونوں طرفوں میں ہوتا ہے باقی اسناد میں مجاز لغوی نہیں ہوتا شارح نے کہا کہ مجاز عقلی مجاز فی الاستعارہ کی طرح ہے اور مجاز فی الاستعارہ تو مجاز لغوی ہوتا ہے نتیجہ یہ نکلا کہ مجاز عقلی مجاز لغوی کی طرح ہے مجاز لغوی تو اسناد کی دونوں طرفوں میں ہوتا ہے اور مفرد میں بھی ہوتا ہے تو مجاز عقلی بھی اطراف اور مفرد میں ہوگا حالانکہ مجاز عقلی اطراف میں نہیں بلکہ اسناد میں ہوتا ہے؟

جواب: یہ دیا کہ مجاز عقلی کو جو تشبیہ دی گئی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ جیسے مجاز لغوی اطراف میں ہوتا ہے اس طرح مجاز عقلی بھی اطراف میں ہوتا ہے بلکہ تشبیہ اس بات میں دی گئی ہے کہ جیسے اصطلاحی استعارہ میں لفظ کو موضوع لہ کی بجائے غیر موضوع لہ میں مشابہت کی وجہ سے استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح مجاز عقلی میں ما ھولہ کی طرف اسناد کی بجائے مشابہت کی وجہ سے غیر ما ھولہ کی طرف اسناد کر دی جاتی ہے ہر بات میں تشبیہ دینا ضروری نہیں ہے۔

قولہ: کما قا ل فی دلائل الاعجاز ....الخ

یہاں سے شارح کی غرض مذکورہ بالا موقف پر شیخ کے کلام سے تائید پیش کرنا مقصود ہے شیخ نے کہا کہ ہم جو کہتے ہیں انبت الربیع البقل میں انبت کا اسناد اصل میں اللہ کی طرف ہے لیکن مشابہت کی وجہ سے ربیع کی طرف اسناد کیا گیا تو وجہ شبہ یہ ہے کہ قادر مطلق اور ربیع دونوں کے ساتھ فعل کا وجود ہوتا ہے فرق یہ ہے کہ اللہ تعالی کے ساتھ فعل قائم ہوتا ہے اور ربیع فعل کا ظرف ہوتا ہے اور ربیع کو جو ہم نے قادر مطلق کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو یہ وہ تشبیہ نہیں جو کہ کان اور کاف کے ساتھ ہوتی ہے کیونکہ کان کے

ساتھ جوتشبیہ استعارہ اصطلاحیہ میں ہوتی ہے وہاں خود تشبیہ مقصود ہوتی ہے اور مجاز عقلی میں جو تشبیہ ہوتی ہے وہ تشبیہ خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ مقصود کا ذریعہ ہوتی ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب انبت الربیع البقل میں وہ تشبیہ نہیں جو کہ استعارہ اصطلاحیہ میں ہوتی ہے تو پھر تشبیہ کیوں دیتے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ تشبیہ اس لئے دیتے ہیں کہ اصل میں انبات کا اسناد قادر مطلق کی طرف ہے ہم ربیع کی طرف تشبیہ مجاز کی بناء پر کرتے ہیں مجاز کے بغیر انبات کا اسناد ربیع کی طرف نہیں ہوسکتا اس لئے ربیع کو قادر مطلق کے ساتھ تشبیہ دی تا کہ انبات کا اسناد ربیع کی طرف ہوسکے اس جواب کی طرف شارح نے انما ھو عبارۃ سے اشارۃ کیا ہے۔

قولہ: و ھو مثل قولنا

یہاں سے شیخ کی غرض ایک مثال دینا ہے کہ مجاز عقلی مجاز فی الاستعارہ کی طرح ہے وہ مثال یہ ہے کہ علماء نحو نے ''ما'' کو لیس کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اب یہ تشبیہ خود مقصود نہیں ہے کیونکہ اس کا یہ مقصد نہیں کہ ما بول کر لیس مراد لیتے ہیں یا لیس بول کر ما مراد لیتے ہیں یہاں مقصود یہ ہوتا ہے کہ ما کو لیس والا عمل دینا اور یہ تشبیہ اس کا ذریعہ ہے کیونکہ جب تک ہم ما کو لیس کے ساتھ تشبیہ نہ دیں ما کو لیس والا عمل نہیں دے سکتے ہیں۔

عبارت: کقولھم عیشۃ راضیۃ فیما بنی للفاعل واسند الی المفعول بہ اذا لعیشۃ مرضیۃ وسیل مفعم فی عکسہ اذ المفعم اسم مفعول من افعمت الاناء اذقا ملئتہ وقد اسند الی الفاعل وشعرشاعر فی المصدر والاولی ان یمثل بنحو جد جدہ لان الشعر وان کان علی لفظ المصدر فھو بمعنی المفعول لا بمعنی تالیف الشعر فیکون من قبیل عیشۃ راضیۃ وحقیقتہ ما ذکرہ المرزوقی وھو ان من شان العرب ان یشتقوا من لفظ الشیء الذی یریدون المبالغۃ فی وصفہ ما یتبعونہ بہ تاکیدا او تنبیھا علی تناھیہ من ذلك قولھم ظل ظلیل وداھیۃ دھیاء وشعر شاعر۔

ترجمہ: جیسے ان کا قول عیشۃ راضیۃ اس صورت میں جو مبنی للفاعل ہواور نسبت مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے کیونکہ زندگی سے خوش ہوا جاتا ہے اور سیل مفعم اس کے عکس کی صورت میں کیونکہ مفعم اسم مفعول کا صیغہ ہے جو کہ افعمت الاناء اذا ملئتہ سے ہے حالانکہ اسناد فاعل کی طرف کی گئی ہے اور مصدر میں شعر شاعر ہے اور اولی یہ تھا کہ جد جدہ سے مثال دی جاتی کیونکہ شعر اگر چہ لفظ مصدر پر ہے لیکن وہ مفعول کے معنی میں ہے نہ کہ تالیف شعر کے معنی میں تو یہ عیشۃ راضیۃ کے قبیل سے ہوگا اور اس کی حقیقت جس کو امام مرزوقی نے ذکر کیا اور وہ یہ ہے کہ عربوں کا طریقہ ہے کہ جب کسی چیز میں مبالغہ کرنا مقصود ہو تو اس شیء سے مشتق بناتے ہیں اس شیء کے بعد لاتے ہیں تاکید کے طور پر اور اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ یہ چیز اپنی انتہا کو پہنچ چکی ہے جیسے ان کا قول ظل ظلیل اور داھیۃ دھیا اور شعر شاعر۔

وضاحت: قولہ: کقولھم عیشۃ راضیۃ .....الخ

یہاں سے ماتن کی غرض مجاز عقلی کی مثالوں کو ذکر کرنا ہے پہلی مثال اس کی دی کہ مبنی للفاعل میں مفعول بہ کی طرف اسناد ہو جیسے کہ عیشۃ راضیۃ یعنی زندگی خوش ہونے والی تو اب راضیۃ مبنی للفاعل ہے اور اسناد مفعول بہ کی طرف ہے کیونکہ زندگی خوش نہیں ہوتی بلکہ صاحب زندگی خوش ہوتا ہے۔

قولہ: سیل مفعم .....الخ

یہ مثال ہے کہ مبنی للمفعول ہو اور اسناد فاعل کی طرف ہو یہاں مفعم مبنی للمفعول ہے اور اس کا اسناد فاعل کی طرف ہے کیونکہ مفعم کا معنی ہے بھرا ہوا حالانکہ سیلاب بھرا ہوا نہیں ہوتا بلکہ بھرنے والا ہوتا ہے۔

قولہ: شعر شاعر

یہ مثال ہے کہ اسناد مصدر کی طرف ہے کیونکہ شعر مصدر ہے اور اس کی طرف شاعر مبنی للفاعل کا اسناد ہے۔

قولہ: و الا ولی ان یمثل .....الخ

شارح کی غرض تیسری مثال پر اعتراض کرنا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مصدر کی مثال شعر شاعر نہیں دینی چاہیے تھی کیونکہ شعر اگر چہ واقع میں مصدر ہے لیکن عام طور پر

شعر لکھنے کو کہا جاتا ہے اور شعر بمعنی مشہور ہوتا ہے پھر یہ عیشة راضیة کے قبیل سے ہو جائے گا لہذا یہ مثال دینی چاہئے تھی جـــد جدہ یعنی اس کی کوشش نے کوشش کی لہذا یہ جدا مصدر ہے اور اس کی طرف فعل کی اسناد ہے۔

قولہ: حقیقة ما ذکرہ المرزوقی ....الخ

یہاں سے شارح کی غرض شعر شاعر کے اندر جونکتہ ہے اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امام مرزوقی نے کہا کہ عربوں کا یہ طریقہ ہے کہ جب کسی چیز میں مبالغہ کرنا مقصود ہو تو پھر اس شی ء سے ایک لفظ مشتق کرتے ہیں اور اس شی ء کے بعد لاتے ہیں اور ان کا مقصود تاکید ہوتا ہے اور یہ بتانا مقصود ہوتا ہے کہ یہ چیز انتہا کو پہنچ چکی ہے اس کی مثالیں دیں کہ مثلاً ظل کا لفظ اس کا معنی سایہ ہے جب اس میں مبالغہ کرنا ہو تو پھر ظلیل مشتق کر کے اس کے بعد لاتے ہیں اور ظل ظلیل کہتے ہیں یعنی بہت سایہ اسی طرح داھیة بمعنی مصیبت، اس میں مبالغہ کرنا ہے تو اس سے دھیار مشتق کرتے ہیں اور اس کے بعد لاتے ہیں اور دھیة دھیار کہتے ہیں جسکا معنی یہ ہوتا ہے کہ بہت بڑی مصیبت اور اسی طرح شعر شاعر کا معنی ہے بہت اچھے شعر تو یہ اسی قبیل سے ہے۔

عبارت:ونهاره صائم في الزمان و نهر جار في المكان وبنى الامير المدينة في السبب الامر وضربه التاديب في السبب الغائي ومثله يوم يقوم الحساب اى اهله لاجله۔

ترجمہ: و نهاره صائم زمانہ میں ہےاور نهر جار مکان میں ہےاور بنى الامير المدينة سبب میں ہےاور ضربة التاديب یہ سبب غائی میں ہےاوراسی کی مثل یوم یقوم الحساب ہےیعنی اس کے اصل حساب کی وجہ سے کھڑے ہوں گے۔

عبارت: قوله: نهاره صائم

یہ مثال اس کی ہے جس میں مبنی للفاعل یعنی صائم کا اسناد نھار کی طرف ہے جو کہ زمانہ ہےاور نہر جار میں جار جو کہ مبنی للفاعل ہے کا اسناد مکان کی طرف ہےآگے شارح نے سبب کی دو مثالیں دی ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ سبب کی دو اقسام ہیں ایک وہ کہ مفعول لہ واقع نہیں ہوتا اس کی ماتن نے مثال دی کہ بنى الامير المدينة حالانکہ امیر شہر تو نہیں بناتا بلکہ وہ حکم جاری کرتا ہے تو یہ امر وہ سبب ہے جو مفعول لہ واقع نہیں ہوتا اور دوسرا سبب جو مفعول لہ واقع ہوتا ہےاس کی شارح نے مثال دی جیسے(ضربته تاديبا) یہ سبب ہےاوراس کی طرف فعل کی اسناد ہےتو یہ وہ سبب ہے جو کہ مفعول بھی واقع ہے۔

قوله:و مثله يوم يقوم الحساب

یہاں سے شارح نے سبب غائی کی مثال دی یعنی جس دن حساب قائم ہوگا اب یہ سبب غائی کی مثال ہے مطلب یہ ہے کہ جس دن حساب کی وجہ سے لوگ کھڑے ہوں گے چونکہ کھڑے ہونے کا سبب حساب تھا اس لئے قائم کی نسبت اس کی طرف کردی۔

عبارت:وقد خرج من تعريفه للاسناد المجازى امر ان احدهما وصف الفاعل والمفعول بالمصدر نحو رجل عدل وانما هى اقبال وادبار على ما مر والثانى وصف الشیء لوصف محدثه صاحبه مثل الكتاب الحكيم والاسلوب الحكيم فان المبنى للفاعل قد اسند الى المفعول لكن لا الى المفعول الذى يلابسه ذلك المسند بل فعل اخر من افعاله مثل انشأت الكتاب و كلامه ظاهر فى ان المفعول الذى يكون الاسناد اليه مجازا يجب ان يكون مما يلابسه ذلك المسند و كذا ما اسند الى المصدر الذى يلابسه فعل اخر من افعال فاعله نحو الضلال البعيد والعذاب الاليم فان البعيد انما هوالضال والاليم هو المعذب فوصف به فعله مثل جد جده كذا فى الكشاف والظاهر ان هذا المصدر ليس مما يلابسه ذلك المسند ويمكن الجواب عن الاول بانه ليس عنده بمجاز كما انه ليس بحقيقة وعن الثانى بان الملابسة اعم من ان يكون بواسطة الحرف او بدونها وهذه الصور من قبيل الاول اذ الاصل هو حكيم فى اسلوبه و كتابه بعيد و اليم فى ضلاله وعذابه فيكون مما بنى للفاعل واسند الى المفعول بواسطة فتامل وقس عليه نظائرها والمعتبر عند صاحب الكشاف تلبس ما اسند اليه الفعل بفاعله الحقيقى لانه قال المجاز العقلى ان يسند الفعل الى شیء يتلبس بالذى هو فى الحقيقة له كتلبس التجارة بالمشترين فى قوله تعالى فما ربحت تجارتهم ولك ان تجعل امثال هذا من قبيل الاسناد الى السبب۔

ترجمہ:تحقیق ماتن کی اسناد مجازی کی تعریف سے دو چیزیں نکل گئیں ان میں سے پہلی فاعل اور مفعول کومصدر کے ساتھ موصوف کرنا جیسے رجل عدل اور انما هى اقبال و ادبار اس بناء ہر جوگزرا اور دوسری چیز کسی چیز کو اس کے وصف محدث اور اس کے صاحب کی وجہ سے موصوف کرنا جیسے الكتاب الحكيم اور الاسلوب الحكيم کیونکہ حکیم مبنی للفاعل ہے جس کی نسبت مفعول کی طرف کی گئی ہے لیکن اس مفعول کی طرف نہیں جسکا یہ مسند ملابس ہے بلکہ اس کے افعال میں سے دوسرے افعال کی طرف جیسے انشأت الكتاب اور ماتن کا کلام اس مفعول کے بارے میں ظاہر ہے جسکی طرف اسناد مجازی ہوگی ضروری ہے کہ وہ اس میں سے ہو جس کا یہ مسند ملابس ہے۔

اور اسی طرح جس کی نسبت اس مصدر کی طرف کی گئی ہو جسکا ملابس اس کے فاعل افعال میں سے دوسرا فعل ہو جیسے الضلال البعيد اور العذاب الاليم کیونکہ بعید ضال ہے اور اليم معذب ہے تو اس کے ساتھ فعل جد جده کی مثل موصوف کیا گیا ایسا ہی کشاف میں ہے اور ظاہر یہ ہے کہ یہ مصدر اس میں سے نہیں ہے جس کو یہ مسند ملابس ہے۔

پہلی شق کا جواب دینا یوں ممکن ہے کہ وہ ماتن کے نزدیک مجاز نہیں ہے جس طرح کہ وہ حقیقت نہیں ہے اور دوسری شق کا جواب دیا جائے گا کہ ملابست عام ہے کہ وہ حرف کے واسطے سے ہو یا بغیر واسطے کے ہو اور یہ صورتیں قسم اول کے قبیل سے ہیں کیونکہ اصل عبارت یوں ہوگی هو لاحكم فى اسلوبه و كتابهاو هو بعيد فى ضلاله اور هو اليم فى عذابه تو یہ اس قسم میں سے ہوگئی جس میں مبنی للفاعل کی نسبت کے واسطے کے ذریعے مفعول کی طرف کر دی گئی پس تو غور وفکر کر اور اسی پر اس کی نظائر کو

قیاس کرلو۔

اور صاحب کشاف کے نزدیک جس کی طرف فعل کی نسبت کی گئی اس کا فعل حقیقی کے فاعل کے ساتھ ملابس ہونا معتبر ہے کیونکہ اس نے کہا مجاز عقلی وہ ہے کہ فعل کی ایسی شیء کی طرف نسبت کی جائے جو اس کے ساتھ ملابس ہو جس کیلئے حقیقت میں وہ فعل ثابت ہے جیسے کہ تجارۃ کا مشترین کی ساتھ ملبس ہونا اللہ تعالی کے اس قول میں فما ربحت تجارتھم اور تمہارے لئے جائز ہے کہ تم ان مثالوں کو اسناد الی السبب کے قبیلے سے بنالو۔

وضاحت:قولہ: وقد خرج من تعریفه

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پر اعتراض کرکے اس کا آگے جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن کی مجاز عقلی کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ انکی تعریف سے دو چیزیں نکل جاتیں ہیں حالانکہ وہاں مجاز عقلی ہے جبکہ تعریف اس پر صادق نہیں آتی پہلی صورت یہ ہے کہ رجل عدل میں مجاز عقلی ہے جیسا کہ پہلے شیخ نے اس کی تصریح کی حالانکہ رجل عدل کا غیر ماھولہ نہیں ہے بلکہ ماھولہ ہے اور انما ھی اقبال وادبار میں مصدر مفعول کی صفت ہے کیونکہ اقبال اور ادبار بمعنی مقبل اور مدبر ہوگا۔

قولہ: الثانی

یہاں سے اعتراض کی دوسری صورت کو ذکر کیا جارہا ہے۔

اعتراض کو سمجھنے سے پہلے یہ تمہید سمجھیں کہ ماتن نے جو یہ کہا تھا کہ فعل کے ملابسات ہیں تو اس کا ظاہری معنی یہ ہے کہ حقیقت ہو یا مجاز ان میں جو مسند ہوگا تو وہ مسند (فعل یا معنی فعل) ماھولہ کے ملابس ہوگا اسی طرح وہی مسند غیر ماھولہ کے ملابس ہوگا اب **اعتراض** یہ ہوتا ہے کہ ہم آپ کو ایک مثال دکھاتے ہیں کہ مجاز عقلی ہے لیکن تعریف اس پر صادق نہیں آرہی کیونکہ وہاں خود مسند غیر ماھولہ کے ملابس نہیں ہے بلکہ کوئی اور چیز اس کے ملابس ہے وہ اس طرح کہ الکتاب الحکیم میں حکیم مسند ہے اور اس کا اسناد الکتاب کی طرف ہے تو یہ حکیم خود کتاب کے ملابس نہیں ہے کیونکہ کتاب نہ تو حکیم کا فاعل ہے اور نہ ہی حکیم کا مفعول ہے بلکہ حکیم کا فاعل کا ایک فعل انشاء ہے یہ اس کتاب کے ملابس ہے یعنی عبارت یوں بنے گی انشأ ت الکتاب یا انشاء الکتاب تو یہاں مسند حقیقی او مجازی متحد نہیں ہیں کیونکہ حقیقی انشاءت ہے اور مجازی الحکیم ہے حالانکہ ماتن کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں مسندوں کا اتحاد ہونا شرط ہے۔

اسی طرح دوسری مثال الاسلوب الحکیم میں بھی حکیم مصدر ہے اور اسلوب کی طرف اسناد ہے تو یہاں خود حکیم اسلوب کا ملابس نہیں ہے کیونکہ اسلوب نہ تو حکیم کا فاعل ہے اور نہ ہی مفعول ہے بلکہ حکیم کا ایک فاعل محدث ہے اس کا فعل انشاءت یا انشاء اس اسلوب کا ملابس ہے یعنی یہ اسلوب اس فعل کا مفعول ہے۔

قولہ: و کذا ما اسند الی المصدر

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پر ایک اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے جیسے الضلال البعید میں بعید کا اسناد الضلال کی طرف ہے اور ضلال بعید کا نہ تو فاعل ہے اور نہ ہی مفعول ہے یعنی یہ اس کا غیر ماھولہ نہیں ہے بلکہ اس کا غیر ماھولہ تو صاحب ضلال ہے اور اسی طرح العذاب الالیم میں الالیم کی نسبت العذاب کی طرف ہے جو کہ نہ اس کا فاعل ہے نہ مفعول ہے بلکہ اس کا غیر ماھولہ معذب ہے لہذا یہ دونوں مثالیں مجاز عقلی کی ہیں حالانکہ مجاز عقلی کی تعریف ان پر صادق نہیں آ رہی ہے کیونکہ یہاں مسند حقیقی اور مجازی کا اتحاد نہیں ہے حالانکہ ماتن کی تعریف میں دونوں میں اتحاد شرط ہے؟

قولہ: یمکن الجواب عن الاول

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کی پہلی شق کا جواب دینا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ رجل عدل اور انما ھی اقبال وادبار دونوں مثالیں ماتن کے نزدیک مجاز عقلی میں داخل نہیں ہیں جس طرح کہ یہ حقیقت میں داخل نہیں ہیں کیونکہ ماتن کے نزدیک ان دونوں میں ملابس (فعل یا معنیٰ فعل) کی طرف نسبت کرنا شرط ہے اور ان مثالوں میں مبتداء کی طرف اسناد ہے اور مبتداء کی طرف اسناد ملابس کی طرف اسناد کرنا نہیں ہے کیونکہ مبتداء فعل یا معنیٰ فعل کا ملابس نہیں ہے۔

قولہ: عن الثانی بان الملابسة اعم ....الخ

یہاں سے شارح اعتراض کی دوسری شق کا جواب دے رہے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ ماتن کے کلام میں جو مسند حقیقی اور مجازی کے درمیان اتحاد شرط ہے تو اس سے مراد عام ہے کہ وہ اتحاد حرف کے واسطہ سے ہو یا بغیر حرف کے واسطہ سے اور ان مثالوں (الکتاب الحکیم ،الاسلوب الحکیم ،الضلال البعید ،اور العذاب الالیم) میں حرف کے واسطہ سے اتحاد پایا جا رہا ہے کیونکہ ان کی اصل یہ ہوگئی ھو حکیم فی کتابہ، ھو حکیم فی اسلوبہ، ھو بعید فی ضلالہ، ھو الالیم فی عذابہ، لہذا یہ مثالیں مبنی للفاعل کی ہوئیں اور ان میں فاعل کی طرف نسبت کرنا حقیقت ہوگا اور جبکہ یہاں اس کی نسبت مفعول کی طرف حرف کے واسطے سے ہے لہذا یہ مجاز عقلی کی قسم سے ہوئیں اور ماتن کی تعریف ان کو شامل ہوگی لہذا ماتن کی تعریف اپنے افراد کو جامع ہے۔

قولہ: فتأ مل

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب ملابست سے مراد عام ہے وہ حرف کے واسطہ سے ہو یا بغیر واسطہ کے تو اس کے بعد زمان اور مکان کا ذکر کرنا مستدرک ہے کیونکہ وہ فی کے واسطہ سے مفعول بنتے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ان کا ذکر غفلت کو دور کرنے کیلئے کیا گیا ہے۔

قولہ:و المعتبر عند صاحب الکشاف ...الخ

شارح کی غرض یہاں سے اعتراض کی شق ثانی کا دوسرا جواب ذکر کرنا مقصود ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مذکورہ بالا اعتراض اس صورت میں وارد ہوسکتا ہے جب کہ ملابست کا وہ معنی لیا جائے جو کہ مذہب مشہور ہے کہ مسند حقیقی اور مجازی کے درمیان اتحاد شرط ہے تو اس صورت میں مذکورہ مثالوں سے نقض وارد کیا جا سکتا ہے لیکن یہاں ماتن کا کلام مذہب کشاف پر مبنی ہے اور ان کے نزدیک مسند حقیقی اور مجازی کا اتحاد شرط نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک فاعل مجازی کا فاعل حقیقی کے ساتھ تلبس شرط ہے جیسا کہ اللہ تعالی کے فرمان فما ربحت تجارتھم میں ہے جیسے تجارت فاعل مجازی اور ھم فاعل حقیقی ہے یہاں ان دونوں کا تلبس ہے مذکورہ مثالوں میں اگر چہ دونوں مسندوں کا اتحاد نہیں پایا جا رہا ہے لیکن ان کے درمیان ملابست موجود ہے اور وہ اس طرح کہ عذاب جو کہ فاعل مجازی ہے اور معذب جو فاعل حقیقی ہے ان کے درمیان عارض و معروض کی ملابست پائی جارہی ہے اسی طرح ضلال اور ضال کے اندر بھی عارض و معروض کی ملابست پائی جارہی ہے۔

قولہ: و لك...الخ

شارح کی غرض یہاں سے شق ثانی کا تیسرا جواب دینا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ان مثالوں کو اسناد الی السبب کے قبیل سے بنایا جا سکتا ہے اور وہ اس طرح کہ ضلال بعد کا سبب ہے اور عذاب ایلام کا سبب ہے اور اسی طرح کتاب اور اسلوب علم و حکمت کے سبب ہیں۔

عبارت:فان قیل کثیرا ما یطلق المجاز العقلی علی ما لا یشمله هذا التعریف من نحو قوله تعالی شقاق بینهما ومکروا اللیل والنهار ونحو قول الشاعر یا سارق اللیل اهل الدار وقولنا اعجبنی انبات الربیع وجری الانهار ونحو قوله تعالی ولا تطیعوا امر المسرفین وقولنا نومت اللیلة واجریت النهر وما اشبه ذلك من النسب الاضافیة والایقاعیة فالجواب ان المجاز العقلی اعم من ان یکون فی النسبة الاسنادیة فی غیرهما فکما ان اسناد الفعل الی غیر ما حقه ان یسند الیه مجاز فکذا ایقاعه علی غیر ما حقه ان یوقع علیه واضافه المضاف الی غیر ما حقه ان یضاف الیه لانه جاز موضعه الاصلی فالمذکور فی الکتاب اما تعریف للمجاز العقلی فی الاسناد خاصة او لمطلقه باعتبار ان یجعل الاسناد المذکور فی التعریف اعم من ان یدل علیه الکلام بصریحه کما مر او یکون مستلزما له کما فی هذه الامثلة فانه جعل فیها البین شاقا واللیل والنهار ماکرین واللیلة مسروقة والامر مطاعا وکذا فیما جعل الفاعل المجازی تمییزا کقوله تعالی اولئك شر مکانا اواضل سبیلا لان التمییز فی الاصل فاعل فتدبر فانه بحث نفیس واعلم ان هذا المجاز قد یدل علیه صریحا کما مر وقد یکون کنایة کما ذکروا فی قولهم سل الهموم انه من المجاز العقلی حیث جعل العموم محزونة بقرینة اضافیة التسلیة الیها فافهم وقس فلا تقتصر المجاز العقلی علی ما یفهم من ظاهر کلام السکاکی والمصنف۔

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ اکثر طور پر مجاز عقلی کا مثالوں پر اطلاق کیا جاتا ہے جن کو یہ تعریف شامل نہیں ہوتی جیسے قولہ تعالی شقاق بینهما اور مکر اللیل والنهار اور شاعر کا قول یا سارق اللیل اهل الدار اور ہمارا قول اعجبنی انبات الربیع و جری الانهار اور ہمارے قول نومت اللیل اور اجریت النهر اور جو اس کے مشابہ نسبت اضافیہ اور نسبت ایقاعیہ ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز عقلی عام ہے کہ وہ نسبت اسنادیہ میں ہو یا غیر اسنادیہ میں ہو تو جس طرح فعل کی اسناد کرنا اس کے غیر کی طرف جس کا حق یہ ہے کہ اس کی طرف اسناد کی جائے مجاز ہے تو اسی طرح نسبت کا وقع کرنا اس کے غیر پر جس کا حق یہ ہے کہ وہ نسبت اس پر واقع ہو اور مضاف کی اضافت کرنا اس کے غیر کی طرف جس کا حق ہو کہ اس کی طرف اضافت کی جائے کیونکہ اس کا مقام اصلی پر واقع ہونا جائز ہے تو جو تعریف کتاب میں مذکور ہے یا تو وہ خاص طور پر اسناد میں مجاز عقلی کی تعریف ہے یا یہ مطلق مجاز کی تعریف ہے اس اعتبار سے کہ تعریف میں مذکورہ اسناد کو عام بنایا جائے کہ کلام اس پر صراحت کے ساتھ دلالت کرے جیسا کہ گذرا اس کو مستلزم ہو جیسا کہ ان مثالوں میں ہے کیونکہ البین کو شقاق اور لیل اور نہار کو ماکرین اور لیلہ کو مسروقہ اور امر کو مطاع بنایا گیا ہے اور اسی طرح ان صورتوں میں ہوگا جن میں فاعل مجازی کو تمییز بنایا گیا ہو جیسے قولہ تعالی: اولئك شر مکانا و اضل سبیلا، کیونکہ تمییز اصل میں فاعل ہے پس تم غور وفکر کرو کیونکہ یہ ایک عمدہ بحث ہے اور یہ بھی جان لو کہ اس مجاز پر کبھی صراحتا دلالت کی جاتی ہے جیسا کہ گذرا اور کبھی کنایۃ جیسا کہ ان کے قول سل الهموم میں ذکر کیا گیا کہ یہ مجاز عقلی ہے کیونکہ ھموم کو محزونہ بنایا گیا ہے اس کی طرف تسلیہ کی اضافت کرنے کے سبب پس تو اس کو سمجھ لے تو مجاز عقلی کو اسی پر منحصر نہ کر جو ماتن اور

کلام سکا کی کے ظاہر سے سمجھا جا رہا ہے۔

وضاحت:قولہ: فان قیل

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پر ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے جو مجاز عقلی کی تعریف کی ہے یہ جامع نہیں ہے کیونکہ کئی ایسی امثلہ ہیں کہ ان میں مجاز عقلی ہے لیکن یہ تعریف ان پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف میں اسناد کا لفظ ذکر کیا ہے جس کا معنی نسبت تامہ خبری ہے تو جو مجاز نسبت اضافی یعنی مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان ہوتا ہے اس پر تعریف صادق نہیں آتی ہے اور اسی طرح جو نسبت ایقاعی ہوتی ہے اس پر بھی تعریف صادق نہیں آتی ہے نسبت ایقاعیہ کہتے ہیں فعل کا وقوع کرنا ایسے مفعول پر جس پر واقع میں وہ واقع نہ ہو اس کی مثالیں آگے آرہی ہیں۔

قولہ:من نحو شقاق بینهما ....الخ

یہ نسبت اضافیہ کی مثال ہے اصل عبارت یوں ہے شقاق الزوجین تو یہاں پر شقاق کی اضافت اس بین کی طرف کی گئی ہے جو کہ ظرف مکان ہے لہذا یہ مجاز عقلی ہے کیونکہ شقاق کی اضافت غیر ماھولہ کی طرف کی گئی ہے کیونکہ ماھولہ تو زوجین ہے۔

قولہ: مکر الیل والنهار

اس کی اصل یوں ہے مکر الناس فی الیل والنهار یہاں مصدر کی اضافت زمان کی طرف کی گئی ہے۔

قولہ:یا سارق اللیلة اهل الدار

اس کی اصل یا سارق المتاع فی اللیة اهل الدار ہے کیوں کہ لیلہ کو چوری نہیں کیا جاتا ہے۔

قولہ:قولہ تعالیٰ : ولا تطیعوا امر المسرفین

اس کی اصل و لا تطیعوا المسرفین فی امرهم ہے پھر فعل کو امر پر واقع کیا گیا ہے تو یہ مذکورہ تمام مثالیں مجاز عقلی کی ہیں لیکن ماتن کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی ہے۔

قولہ:فا لجواب ان المجاز العقلی

یہاں سے شارح کی غرض جواب دینا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ معترض کی بات بالکل ٹھیک ہے لیکن مجاز عقلی جیسے اسناد میں ہوتا ہے اسی طرح نسبت اضافی اور نسبت ایقاعی میں بھی ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ یہ تو اعتراض کی تائید ہوئی جواب تو نہ ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ بات بطور تمہید کے ذکر کی گئی ہے اصل جواب یہ ہے کہ اعتراض تب ہوتا اگر ماتن نے مطلق مجاز عقلی

کی تعریف ذکر کی ہوحالانکہ ماتن نے ماقبل میں خاص مجاز عقلی کی تعریف ذکر کی ہے یعنی مجاز عقلی فی الاسناد کی تعریف کی ہے لہذا مجاز عقلی نسبت اضافی اور نسبت ایقاعی جب معرف میں داخل نہیں ہے تو تعریف کا اس پر صادق آنا بھی ضروری نہیں ہے یہ تو مذکورہ اعتراض کا پہلا جواب ہے۔

دوسرا **جواب** یہ ہے کہ اگر ہم یہ مان لیں کہ تعریف مطلق مجاز عقلی کی ہے تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ تعریف میں اسناد سے مراد عام ہے کہ کلام کی دلالت اس پر صراحتا ہو جیسا کہ عیشۃ راضیۃ وغیرہ میں گذرا یا کلام کی دلالت ضمنا ہو جیسے مذکورہ مثالوں میں ہے لہذا تعریف ان پر بھی صادق آئے گی۔

قولہ:و اعلم ان ھذا المجاز قد یدل ......الخ

یہاں سے شارح کی غرض یہ بتانا مقصود ہے کہ مجاز عقلی پر کبھی کلام کی دلالت صراحتا ہوتی ہے اور کبھی کنایۃ ہوتی ہے صراحتا کی مثالیں تو عیشۃ راضیۃ کے تحت گذر چکی ہیں صراحتا کی مطلب یہ ہے کہ وہاں عیشہ کا اپنا معنی تھا اسی طرح راضیہ کا بھی اپنا معنی مراد تھا اور کبھی کنایہ اس کی مثال سل الھموم غموں کو تسلی دے یہاں مجاز عقلی ہے کیونکہ تسلی غموں کو نہیں دی جاتی بلکہ غموں والے کو دی جاتی ہے تو یہاں مجاز پر دلالت کنایۃ ہے کیونکہ ہموم کو اس مغموم بندے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے تو ذکر مشبہ کا اور مراد مشبہ بہ ہے اس پر قرینہ یہ ہے کہ تسلی مغموم کی طرف مضاف ہے حالانکہ تسلی ھموم کو نہیں بلکہ ہموم والے کو دی جاتی ہے۔

قولہ: فا فھم و قس

یہاں سے شارح کی غرض یہ بتانا مقصود ہے کہ اگر کہیں اور جگہ پہ ظاھرا مجاز عقلی نہ بن سکے تو کنایہ وغیرہ کی طرف توجہ کر لینا اور مجاز عقلی کو صرف اسی پر منحصر سمجھنا جو کہ علامہ سکاکی اور ماتن علیہ الرحمہ کے ظاہری کلام سے معلوم ہوتا ہے۔

عبارت:وقولنا في التعريف بتاول يخرج نحو ما مر من قول الجاهل انبت الربيع البقل رائيا الانبات من الربيع فهذا الاسناد وان كان على غير ما هو له لكن لا تاول فيه لانه مراده ومعتقده وكذا شفى الطبيب المريض ونحو ذلك مما يطابق الاعتقاد دون الواقع ويخرج ايضا الاقوال الكاذبة فانه لا تاول فيها فان قلت اى سرفى بيان فائدة هذا القيد وليس هذا من عادته في هذا الكتاب ثم اى سر في التعرض لخراج نحو قول الجاهل دون الاقوال الكذبة وهذا القيد يخرجهما جميعا قلت السر فيه ان صاحب المفتاح عرف المجاز العقلى بانه الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه بضرب من التاول افادة للخلاف لا بواسطة الوضع وقال انما قلت خلاف ما عند المتكلم دون ما عند العقل لئلا يمتنع طرده بمثل قول الدهر ى انبت الربيع البقل وعكسه بمثل قولنا كسا الخليفة الكعبة اذ ليس في العقل امتناع ان يكسواذ الخليفة نفسه الكعبة وانما قلت بضرب من التاول ليحترز به عن الكذب ۔

ترجمہ: اورتعریف میں ہمارےقول بتاوّل کی قید سے جاہل کا قول انبت الربیع البقل خارج ہوجا تا ہے اس حال میں کہ وہ انبات کا ربیع سے اعتقاد رکھتا ہے تو یہ اسناد اگر چہ غیر ماھولہ کی طرف ہے لیکن اس میں قرینہ نہیں ہے کیونکہ یہی اس کی مراد معتقد ہے اوراسی طرح شفی الطبیب المریض اور ہر وہ مثال کو اعتقاد کے تو مطابق ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو اور یہ قید اقوال کاذبہ کو بھی تعریف سے نکال دے گی کیونکہ اقوال کاذبہ میں کوئی قرینہ نہیں ہوتا ہے۔

اگر تم کہو کہ اس قید کا فائدہ بیان کرنے میں کونسا نکتہ ہے حالانکہ اس کتاب میں ماتن کی یہ عادت میں سے نہیں ہے؟ پھر قول جاہل کی مثل کو نکالنے کو بیان کرنے اور اقوال کاذبہ کو بیان نہ کرنے میں کونسا نکتہ ہے حلانکہ یہ قید ان دونوں کو تعریف سے نکال دیتی ہے؟

میں کہوں گا اس میں نکتہ یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے مجاز عقلی کی تعریف ان الفاظ سے بیان کی ہے مجاز عقلی وہ کلام ہے کہ متکلم کے نزدیک کلام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے تو وہ کلام اس کے خلاف فائدہ دے تاویل کی ایک قسم سے، جو خلاف کا فائدہ دے تو وہ وضع کے واسطے سے نہ ہو اور علامہ سکا کی نے کہا میں نے خلاف ماعندالمتکلم کہا خلاف ماعندالعقل نہیں کیا تا کہ اس کا مانع ہونا ممتنع نہ ہو دہریہ کے قول انبت الربیع البقل کی مثل سے اور ہمارے قول کسا الخلیفۃ الکعبۃ کے مثل سے جامع ہونا ممتنع نہ ہو کیونکہ عقل میں اس بات کا امتناع نہیں ہے کہ خلیفہ خود کعبہ پر غلاف چڑھائے اور میں نے ضرب من التاول کہا تا کہ اس کے ذریعے کذب سے احتراز کیا جائے۔

وضاحت:قوله: قلت ......الخ

یہاں سے شارح کی غرض مذکورہ بالا اعتراض کے جواب کی تمہید کو ذکر کرنا ہے اور جواب آ گے فاشار....الخ سے ذکر کیا گیا ہے تمہید یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے مجاز عقلی کی یہ تعریف کی کہ مجاز عقلی اس کلام کو کہتے ہیں کہ متکلم کے نزدیک کلام سے جو حکم

ثابت ہوتا ہے تو وہ کلام اس کے خلاف کا تاول کے ساتھ فائدہ دے اور جو خلاف کا فائدہ دے تو وہ وضع کے واسطے سے نہ ہو بلکہ عقل کے واسطے سے خلاف کا فائدہ دے۔

قولہ: قال انما قلت خلاف ما عند المتکلم

یہاں سے شارح کی غرض صاحب مفتاح نے اپنی تعریف میں جو خلاف ماعندالمتکلم کی قید لگائی ہے اس کا بقول صاحب مفتاح کے فائدہ بیان کرنا ہے تو صاحب مفتاح کہتے ہیں کہ میں نے جو خلاف ماعندالمتکلم کی قید لگائی اور خلاف ماعند العقل نہیں کہا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر میں خلاف ماعندالعقل کہتا تو میری تعریف جامع مانع نہ رہتی مانع تو اس لئے نہ رہتی کہ جاھل کے قول انبت الربیع البقل یہ اس کے نزدیک حقیقت عقلی ہے حالانکہ اس پر مجاز عقلی کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ انبت الربیع البقل خلاف ماعندالعقل ہے کیونکہ عقل سے کوئی پوچھے تو اس جواب یہ ہوگا کہ ربیع انبات کا ماھولہ نہیں ہے اور جامع اس طرح نہ رہتی کہ ہمارا قول کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ ہے تو مجاز عقلی کیونکہ خود خلیفہ کعبہ کو غلاف نہیں پہنا تا بلکہ اس کے خادمین پہناتے ہیں لیکن اس پر مجاز عقلی کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ کسا الخلیفہ الکعبۃ خلاف ماعندالعقل نہیں ہے کیونکہ عقل تو جائز رکھتی ہے کہ خود خلیفہ نے غلاف چڑھایا ہو تو مجاز عقلی کی تعریف جامع نہ رہی۔

لیکن جب خلاف ماعندالمتکلم کہا تو یہ تعریف مانع بھی ہے اور جامع بھی ہے مانع تو اس طرح ہے کہ جاھل کا قول انبت الربیع البقل یہ خلاف ماعندالمتکلم نہیں ہے کیونکہ متکلم کے اعتقاد کے موافق ہے لہذا مجاز عقلی کی تعریف میں یہ صورت داخل نہیں ہوگی لہذا تعریف مانع ہو جائے گی اور جامع اس طرح ہوگی کہ کسا الخلیفۃ الکعبۃ بھی خلاف ماعندالمتکلم ہے کیونکہ جو شخص کسا الخلیفۃ الکعبۃ کہتا ہے تو اس کا اعتقاد یہ ہوتا ہے کہ خود خلیفہ نے نہیں چڑھایا بلکہ اس کے خادمین نے پہنایا ہے۔

قولہ: انما قلت بضرب من التاؤل

اس عبارت سے صاحب مفتاح پھر ضرب من التاؤل کی قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ اس قید کی وجہ سے اقوال کاذبہ نکل گئے کیونکہ تاؤل کا معنی ہے متکلم اس پر قرینہ پیش کرے کہ میرے نزدیک یہ اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہے اور جھوٹا آدمی اپنے جھوٹ پر کوئی قرینہ پیش نہیں کرتا ہے۔

عبارت:واعترض المصنف علیه باناالانم بطلان طردہ بما ذکرہ لخروجه بقوله بجرب من التاول ولا بطلان عکسه بمما ذکر لان المراد بخلاف ما عند العقل خلاف ما فی نفس الامر لان معنی ما عند العقل ما یقتضیه العقل ویرتضیه لا یحضر عندہ ویرتسم فیه و نحو کسا الخلیفة الکعبة خلاف ما فی نفس الامر فاشار ھھنا الی ان التاول لایختص باخراج الاقوال الکاذبة کما یتوھم من المفتاح بل یخرج نحو قول الجاھل ایضا فلا یبطل طرد تعریفنا بنحو قول الجاھل۔

ترجمہ: ماتن نے ایضاح میں اس پر اعتراض کیا کہ ہم مذکورہ قول کے سبب اس تعریف کے مانع ہونے کا بطلان تسلیم نہیں کرتے کیونکہ وہ توضرب من التاؤل کی قید سے خارج ہوجاتا ہے اور نہ ہی مذکورہ قول کے سبب اس کے جامع ہونے کے بطلان کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ خلاف ماعندالعقل سے مراد خلاف مافی نفس الامر ہے کیونکہ ماعندالعقل کا معنی یہ ہے کہ جس کا عقل تقاضا کرے اور جس پر عقل راضی ہو نہ کہ یہ معنی ہے کہ جو عقل کے پاس حاضر ہو اور جو عقل میں نقش ہوجائے اور کسا الخلیفة الکعبة کی مثل خلاف مافی نفس الامر ہے تو ماتن نے یہاں پر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ تاؤل کی قید اقوال کاذبہ کو نکالنے کے ساتھ خاص نہیں ہے جس طرح کی مفتاح سے وہم ہوتا ہے بلکہ یہ قید جاھل کے قول کی مثل کو بھی نکال دیتی ہے پس ہماری تعریف کا جاھل کے قول کی مثل کے سبب مانع ہونا باطل نہیں ہوگا۔

وضاحت:و اعترض علیه المصنف

یہاں سے شارح کی غرض یہ بتانا مقصود ہے کہ ماتن نے اپنی شرح ایضاح کے اندر صاحب مفتاح پر دو اعتراض کیئے ہیں۔

اعتراض: یہ کیا ہے کہ صاحب مفتاح نے تو کہا کہ اگر خلاف ماعندالعقل کہتے تو پھر مجاز عقلی کی تعریف جامع نہ ہوتی اور نہ ہی مانع ہوتی ماتن نے کہا کہ اگر خلاف ماعندالعقل کہتا تو پھر مجاز عقلی کی تعریف جامع بھی ہوتی اور مانع بھی ہوتی، مانع تو اس طرح ہوتی کہ ٹھیک ہے کہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل یہ خلاف ماعندالعقل ہے لہذا یہاں سے اقوال جاہل نہیں نکلیں گے لیکن بعد میں تاؤل کی قید سے اقوال جاہل نکل جائیں گے تو پھر تعریف مانع ہوگی اور جامع اس طرح ہوگی کہ کسا الخلیفة الکعبة یہ خلاف ماعندالعقل ہے کیونکہ ماعندالعقل کے دو مطلب ہیں ایک مطلب تو یہ ہے کہ عقل جس کا تصور کرتی ہے اگرچہ وہ محال ہی کیوں نہ ہو کیونکہ عقل محال کا تصور بھی کرسکتی ہے اور دوسرا مطلب ماعندالعقل کا یہ ہے کہ جو مافی النفس الامر ہو تو اس معنی کے لحاظ سے خلاف ماعندالعقل کا معنی ہوگا خلاف مافی نفس الامر تو کسا الخلیفة الکعبة یہ نفس الامر کے خلاف ہے کیونکہ نفس الامر میں خود خلیفہ غلاف نہیں چڑھاتا بلکہ اس کے خادمین چڑھاتے ہیں تو پھر اس پر تعریف صادق آئے گی لہذا تعریف جامع بھی ہوجائے گی۔

قوله: فا شار ھھنا

یہاں سے شارح کی غرض شروع میں کیئے گئے دو اعتراضوں کا جواب دینا ہے۔

جواب: پہلا اعترض یہ تھا کہ تاوّل کی قید کا فائدہ بیان کرنا یہ تو ماتن کی عادت نہیں ہے؟ تو پھر اس کو کیوں بیان کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قید سے ماتن علامہ سکا کی پر تعریض کرنا چاہتے ہیں کہ تاوّل کی قید صرف اقوال کاذبہ کے نکالنے سے خاص نہیں ہے بلکہ اس قید کے ذریعے جاہل کا قول بھی نکل جاتا ہے تو ماتن نے اس قید کو تعریضا ذکر کیا ہے قصدا ذکر نہیں کیا لہذا اعتراض نہیں ہوتا۔

جواب: دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ماتن اور علامہ سکا کی جب یہ دونوں اس قید کے ذریعے اقوال کاذبہ کے نکالنے میں متفق تھے تو ماتن نے اس کو بیان نہیں کیا اور چونکہ اقوال جاہل کے نکالنے میں اختلاف اس لئے ماتن نے صرف اس کو ذکر کیا۔

قوله:فلا ببطل طرد تعريضا

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جاہل کا قول عندالمتکلم کی قید سے جب خارج ہوتا ہے حالانکہ ماتن کی تعریف مجاز عقلی میں یہ قید موجود نہیں ہے لہذا یہ قول ماتن کی تعریف سے خارج نہیں ہوگا لہذا ماتن کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی؟

جواب: یہ ہے کہ ماتن کی تعریف مانع ہے کیونکہ جاہل کا قول جس طرح عندالمتکلم کی قید سے خارج ہوتا ہے اسی طرح ضرب من التاوّل کی قید سے بھی خارج ہوتا ہے یہ قید ماتن کی تعریف میں موجود ہے لہذا تعریف مانع ہوگی۔

عبارت:ولقائل ان یقول ان مفہوم قولنا ما عند العقل ما حصل عندہ و ثبت وھذا اعم مما فی نفس الامر لامکان تصور الکواذب فلا یجوز التعبیر بہ عنہ وحینئذ یندفع الاعتراض الاول ایضا اذ لا امتناع فی ان یشمل التعریف علی قیدین ینفرد کل منھما بفائدۃ خاصۃ مع اشتراکھما فی فائدۃ اخری یکون حصولھا من احدھما قصدا من الاخر ضمنا ولا یکون ھذا تکرارا فاخراج نحو قول الجاھل یمکن الی کل من قولہ عند التکلم وبضرب من التاؤل لکن اسنادہ الی الاول اولی لانہ السابق فی الذکر والمقصود بالثانی اخراج الکواذب وعلی ھذا کان الانسب ان یقول لیخرج نحو قول الجاھل مکان قولہ لئلا یمتنع طردہ لکن المناقشۃ فی العبارۃ بعد وضوح المقصود لیست من داب المحصلین۔

ترجمہ: قائل کیلئے جائز ہے کہ وہ کہے کہ ہمارے قول ماعندالعقل کا مفہوم یہ ہے کہ جوعقل کے پاس حاصل ہواور ثابت ہواور یہ معنی تصور کواذب کے امکان کی وجہ سے مافی نفس الامر سے عام ہے تو ماعندالعقل سے مافی نفس الامر کوتعبیر کرنا جائزنہیں ہو گا اوراس وقت پہلا اعتراض بھی مندفع ہوگیا کیونکہ اس بات سے کوئی چیز مانع نہیں ہے تعریف دو قیودوت پر مشتمل ہواس دونوں میں سے ہرایک خاص فائدہ کے ساتھ منفرد ہواس حال میں کہ دوسرے فائدے میں مشترک ہواس فائدے کا حصول ایک قید سے قصدا ہواور دوسری قید سے ضمنا ہواور یہ تکرار نہیں ہوگا تو جاہل کے قول کی مثل کونکالنا ممکن ہے کہ ہرایک کی طرف نسبت کی جائے اس کے قول عندالمتکلم کی طرف اورضرب من التاؤل کی طرف لیکن اس کی قول اول کی طرف نسبت کرنا بہتر ہے کیونکہ وہ ذکر میں سابق ہےاور قید ثانی سے مقصود اقـــوال کـــواذب کونکالنا ہواوراس بناء پر مناسب یہ تھا کہ علامہ سکا کی اپنے قول لئلایمتنع طردہ کی جگہ پر لیخرج نحو قول الجاھل والی عبارت کہتے لیکن مقصود کے واضح ہونے کے بعد مناقشہ کرنا ہی ماہرین کی عادت میں سے نہیں ہے۔

وضاحت:قولہ :لقائل ان یقول

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پر ایک اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جوخلاف ماعندالعقل سے خلاف مافی نفس الامر مراد لیا ہےاوران دونوں کے درمیان جونسبت مساوات کو ثابت کیا ہے یہ درست نہیں ہے بلکہ ان کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور یہ نسبت ایک مادہ اجتماعی اوردو مادہ افتراقی کا تقاضا کرتی ہے مادہ اجتماعی تو اربعہ کا زوجیت ہونا ہے کیونکہ یہ عقل کے بھی مطابق ہےاور نفس الامر کے بھی مطابق ہےاور عقل کی جانب سے مادہ افتراقی خمسہ کا زوجیت ہونا ہے یہ عقل میں تو متصور ہے لیکن نفس الامر میں متصور نہیں ہوسکتا ہےاور نفس الامر کی جانب سے مادہ افتراقی ذات واجب تعالیٰ اور جزئیات مادیہ ہیں ان کا نفس الامر میں تو وجود ہے لیکن عقل میں متصور نہیں ہوسکتا۔

لہذا ماتن نے جوعلامہ سکا کی پر اعتراض کیا تھا وہ بھی ختم ہوگیا کیونکہ اس کی بنیاد مساوات پر تھی۔

قولہ :حینئذیندفع الاعتراض

یہاں سے شارح بتا رہے ہیں کہ جب خلاف ماعندالعقل اور خلاف مافی النفس الامر کے درمیان نسبت تساوی نہیں پائی جاتی تو ماتن علامہ سکا کی پر جو اعتراضات تھے وہ بھی مندفع ہو جائیں گے۔

اعتراض ثانی تو اس طرح ختم ہوگیا کیونکہ ان کی بناء خلاف ماعندالعقل اور خلاف مافی نفس الامر کے نسبت تساوی پر تھی لیکن جب نسبت تساوی ختم ہوگئی تو یہ اعتراض بھی ختم ہوگیا۔

اوراعتراض اول اس طرح ختم ہو جائے گا کہ جب تعریف میں دو قیدیں ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے ایک خاص فائدہ ہے اور دونوں ایک فائدے میں مشترک ہیں اور فائدہ مشترکہ میں اس کی نسبت اول کی طرف کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ وہ ذکر میں مقدم ہے اور یہاں پر ایسے ہی ہے کیونکہ جب ماعندالعقل کا معنی عام ہے تو کسا الخلیفۃ الکعبۃ والی مثال اس تعریف میں داخل ہو جائے گی اور خلاف ماعندالعقل میں داخل نہیں ہونگی لہذ التعریف جامع نہیں ہوگی اس لئے خلاف ماعندالعقل خلاف ماعندالمتکلم کی قید سے تبدیل کرنا ضروری ہے تا کہ کسا الخلیفۃ الکعبۃ والی مثال تعریف میں داخل ہو جائے اور تعریف جامع ہو جائے اور تبدیلی کے بعد اور اس کے لئے ایک خاص فائدہ حاصل ہے۔

علامہ سکا کی کی تعریف میں دو قیدیں ہیں پہلی خلاف ماعندالمتکلم اور دوسری ضرب من التاؤل اور ان دونوں قیدوں کیلئے ایک خاص فائدہ حاصل ہے اور وہ یہ ہے کہ قید اولی سے تو کسا الحلیفۃ الکعبۃ والی مثال تعریف میں داخل ہو جائے گی اور قید ثانی سے اقوال کاذبہ نکل جائیں گے اور ایک فائدہ دونوں کیلئے مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ جاہل کے قول کو نکالنا تو اس وقت جاہل کے قول کو نکالنے کی نسبت دونوں قیودات کی طرف کی جاسکتی ہے لیکن اس کی نسبت قید اول کی طرف کرنا اولی ہے کیونکہ وہ ذکر میں مقدم ہے اسی وجہ سے علامہ سکا کی نے قول دھری کو نکالنے کی نسبت قید اول کی طرف کی لہذا کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

قولہ:علی ھذا کان الانسب

یہاں سے شارح کی غرض علامہ سکا کی پر بطور لفظی مواخذہ ایک اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ علامہ سکا کی کے لئے بہتر یہ تھا کہ اپنی تعریف کی قیودات کے فوائد کو بیان کرتے ہوئے اپنے قول لئلا یمتنع طردہ کی جگہ پر لیخرج نحو قول الجاھل کو ذکر کرتے وجہ اولیت یہ ہے کہ لئلا یمتنع طردہ کا قول اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہ مثال (قول الجاھل) دوسری قید سے تعریف سے خارج نہیں ہوتی حلانکہ یہ مثال دوسری قید سے بھی خارج ہو جاتی ہے کیونکہ امتناع طردہ عدم خروج ے ساتھ آتا ہے نہ کہ قید خاص کے ساتھ عدم خروج کے ساتھ آتا ہے؟

قولہ:لکن المناقشۃ

یہاں سے شارح کی غرض مذکورہ بالا اعتراض کا جواب دینا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مقصود تو مثال کو تعریف سے خارج کرنا تھا وہ حاصل ہوگیا اور اب مقصود کی وضاحت کے بعد لفظی طور پر عبارت میں اعتراض کرنا یہ ماہرفن کے طریقہ کار میں سے نہیں ہے۔

عبارت:فان قلت ما ذکرت من تقریر کلام المصنف مشعر بان مرادہ غیر ما ھو له عند العقل وفی نفس الامر و حینئذ یرد علیه نحو قول الجاھل والمعتزلی لمن یعرف حالھما انبت اللہ البقل و خلق اللہ الافعال کلھا واضل اللہ الکافر بالتاول والقصد الی انه اسناد الی السبب لانه اسناد الی ما ھو له فی نفس الامر وبالجملة ان اراد غیر ما ھو له فی نفس الامر فقد خرج عن تعریفه امثال ما ذکر وان اراد عند المتکلم فی الظاھر بقرینة ذکرہ فی مقابلة الحقیقة فقد خرج قول الجاھل البتته والا قول الکاذبة بقوله عند المتکلم فی الظاھر وصار قوله بتاول ضائعا واسنا د اخراج نحو قول الجاھل الیه فاسدا قلت اراد بالاسنا دالی غیرما ھو له مفهومه الظاھر الاعم اعنیما یصدق علیه انه اسناد الیغیر ما ھو له بوجھما اعنی المغایرۃ فی الواقع او عند المتکلم فی الحقیقة او فی الظاھر وحینئذ یدخل نحو قول الجاھل والاقوال الکاذبة لان الاسناد فیه الی غیر ما ھو له فی الواقع وقول المعتزلی لکونه الی غیر ما ھو له عند المتکلم فاخرج جمیعھا بقوله بتاول وبقی التعریف سالما فیخرج عنه ما لا تاول فیه ویدخل فیه نحو قول الدھری والمعتزلی انبت اللہ البقل و خلق اللہ الافعال کلھا بالتاول لکونه اسنادا الی غیر ما ھو له عند المتکلم وکذا نحوقول الدھری انبت الربیع البقل بتاول حین یظھر انه موحد لکونه اسنادا الی غیر ما ھو له فی الواقع وکذا نحو قول الموحد انبت اللہ البقل بتاول عند اخفاء حاله من الدھری واظھار انه غیر معتقد لظاھرہ بل انما اسندہ الی السبب لانه الی غیر ما ھو له عند المتکلم فی الظاھر۔

ترجمہ:اگرتم کہوکہ ماتن کےکلام کی جوتقریرذکرکی گئی وہ تواس بات کی طرف اشارہ کررہی ہے کہ اس کی مرادنفس الامر اورعقل کےنزدیک غیر ما ہولہ ہےتو اس وقت ماتن پراعتراض وارد ہوگا جاھل اورمعتزلی کےقول کی مثل سےشخص کے لئے جوان کی حاجت کوجانتا ہوانبت اللہ البقل اور خلق اللہ الافعال کلھا اور اضل اللہ الکافر کےذریعےتاوٗل اوراس بات کی طرف ارادہ کرتے ہوئے کہ اسنادسبب کی طرف ہے کیونکہ یہ نفس الامرمیں ماھولہ کی طرف اسناد ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگرتونفس الامرمیں ماھولہ مراد ہےتوتعریف سے مذکورہ مثالیں خارج ہوجائیں گی اوراگرظاہر میں متکلم کےنزدیک مرادہواس قرینے کےسبب جس کوحقیقت کےمقابلےمیں ذکرکیاگیاتوتعریف سےقول جاہل یقینی طورپراور اقوال کاذبہ اس کےقول عندالمتکلم فی الظاہرکی قید سےخارج ہوجائیں گےاوراس کاقول بتاوٗل زائدہوجائےگااورقول جاہل کو نکالنےکی نسبت تاوٗل کی طرف کرنافاسدہوجائےگا۔

میں نےکہاکہ ماتن نےغیرماھولہ کی طرف اسنادکرنےسےاس کامفہوم ظاہری عام مرادلیاہےمیری مرادجس پرغیرما ھولہ کی طرف اسنادکرناکسی بھی طریقےسےصادق آئےمیری مرادمغایرت فی الواقع ہویاحقیقت میں متکلم کےنزدیک ہویا ظاہرمیں ہواس وقت قول جاہل اوراقوال کاذبہ کی مثل تعریف میں داخل ہوجائیں گےکیونکہ ان میں غیرماھولہ کی طرف واقع میں نسبت ہےاورمعتزلی کاقول داخل ہوجائےگاکیونکہ متکلم کےنزدیک اس میں غیرما ھولہ کی طرف نسبت ہےتوماتن نےان تمام کو

اپنے قول بتاؤں کے ذریعے نکال دیا اور باقی تعریف سالم ہوگئی پس تعریف سے وہ صورت نکل جائے گی جس میں قرینہ نہیں ہوتا اور تعریف میں دھری کا قول اور معتزلی کا قول انبت اللہ البقل اور خلق اللہ الافعال کلھا تاؤں کے سبب داخل ہو جائیں گے کیونکہ ان میں متکلم کے نزدیک غیر ماھولہ طرف اسناد ہے اور اسی طرح دھری کا قول انبت الربیع البقل تاؤں کے سبب داخل ہو جائیگا جب کہ وہ موحد ہونے کا اظہار کرے گا کیونکہ یہ واقع میں غیر ماہولہ کی طرف اسناد ہے اسی طرح موحد کا قول انبت اللہ البقل تاؤں کے سبب تعریف ہو جائے گا جبکہ وہ اپنا حال دھری سے چھپائے گا اور اس بات کا اظہار کر رہا ہوگا کہ وہ اس کے ظاہر کا معتقد نہیں ہے بلکہ اس نے سبب کی طرف نسبت کی ہے کیونکہ متکلم کے نزدیک یہ ظاہر میں غیر ماہولہ ہے

وضاحت:قولہ :فان قلت

یہاں سے ماتن کی غرض شارح پر ایک اعتراض کر جواب دینا ہے

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن کے کلام کی وضاحت سے یہ بات سمجھ آ رہی ہے کہ عند العقل اور نفس الامر ایک ہی چیز ہے اس صورت میں جاھل اور معتزلی جب ایسے شخص کے سامنے جوان کی حالت جانتا ہے اپنے یہ اقوال ذکر کریں گے انبت اللہ البقل اور خلق اللہ الافعال کلھا اور اضل اللہ الکافر تو اس صورت میں یہ امثلہ مجاز عقلی کی قبیل سے ہوں گی کیونکہ یہاں قرینہ صارفہ موجود ہے اور وہ ان کی حالت کو جانتا ہے اور ماتن کی مجاز عقلی کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی کیونکہ ان میں ماہولہ کی طرف نسبت ہے نفس الامر میں غیر ماہولہ کی طرف نہیں ہے لہذا ماتن کی تعریف ان مثالوں کے نکلنے کی وجہ سے جامع نہ رہی؟

قولہ:بالجملۃ

شارح کی غرض مذکورہ بالا اعتراض کو مزید تفصیل کے ساتھ دوشقوں میں بیان کرنا ہے کہ پہلی صورت میں تعریف جامع نہیں رہے گی۔

اور دوسری صورت میں تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا لازم آئے گا اس کی تفصیل کتاب میں موجود ہے؟

قولہ: قلت

یہاں سے شارح کی غرض مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ہم یہاں پر ایک تیسری شق کو اختیار کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ غیر ما ھولہ سے مراد عام ہے کہ واقع میں غیر ماھولہ ہو یا حقیقت میں متکلم کے نزدیک غیر ماھولہ ہو یا ظاہر میں غیر ماھولہ ہو لہذا اس صورت میں جاہل کا قول انبت الربیع البقل اور اقوال کاذبہ تعریف میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ ان میں واقع میں غیر ماھولہ طرف نسبت ہے اور معتزلی کا قول خلق اللہ الافعال کلھا جو کہ مخاطب سے اپنی حالت کو چھپاتا ہے وہ بھی داخل ہو جائے گا کیونکہ متکلم کے نزدیک غیر ماھولہ کی طرف نسبت ہے تو یہ افعال حقیقت عقلیہ میں سے ہیں اور غیر ماھولہ میں داخل ہیں لہذا ان کو تاؤں کی قید سے نکال دیا جائے گا اور باقی تعریف جامع بھی ہو جائے گی اور امر مستدرک پر مشتمل بھی نہیں ہوگی۔

عبارت:لا یقال العام لا یتحقق الا فی ضمن الخاص وقد تبین فسادہ فکیف یجوز ان یراد غیر ما ھو لہ اعم من ان یکون فی الواقع او عند المتکلم فی الحقیقۃ او فی الظاھرلانا نقول فرق بین ارادۃ مفھوم العام و بین تحققہ ولایلزم من عدم تحققہ الا فی ضمن الخاص عدم ارادتہ الا فی ضمنہ قد تبین ان الفساد انما کان ینشاء من ارادۃ الخاص بخصوصہ ولا فساد فی ارادۃ العام بعمومہ فلیتامل فان ھذا مقام یستصعبی اقوام۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ عام بھی خاص کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے حالانکہ خاص کا فاسد ہونا ظاہر ہو گیا تو کیسے جائز ہے کہ غیر ما ھولہ سے عام مراد لیا جائے وہ واقع میں ہو یا حقیقت میں متکلم کے نزدیک ہو یا ظاہر میں ہو اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ مفھوم عام مراد لینے اور عام کی تحقق کے درمیان فرق ہے اور عام کے خاص میں تحقق سے لازم نہیں آتا کہ عام کو خاص ہی کے ضمن میں مراد لیا جائے اور ہم نے بیان کر دیا کہ فساد خاص کو خصوصیت کے ساتھ مراد لینے سے پیدا ہوتا ہے اور عام کو عموم کے ساتھ مراد لینے میں فساد نہیں ہے پس آپ غور وفکر کریں کیونکہ یہ ایسا مقام ہے جس میں لوگوں کو مشکل پیش آئی۔

وضاحت: قولہ لا یقال

یہاں سے شارح ایک اعتراض مذکورہ جواب پر کر کے جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ تم نے غیر ما ہولہ سے عام مراد لیا ہے تو عام کا قاعدہ یہ ہے کی عام ہمیشہ خاص کے ضمن میں پایا جاتا ہے تو خاص کو تو ہم باطل کر چکے ہیں تو پھر عام بھی باطل ہو گیا لہذا اب عام مراد لینے میں کوئی فائدہ نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں (۱) عام کے مفھوم کا ارادہ کرنا (۲) عام کا ثابت ہونا۔

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ درست ہے کہ عام کا تحقق خاص کے ضمن میں ہوتا ہے لیکن یہاں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عام کے مفھوم کا ارادہ بھی خاص کے ضمن میں ہو گا بلکہ عام کے مفھوم کا ارادہ بھی خاص کے بغیر بھی ہو سکتا ہے اس کی مثال یہ ہے جیسے حیوان یہ خاص انسان کے بغیر متحقق نہیں ہوتا یعنی جہاں انسان پایا جائے گا اس عام حیوان کا متحقق ہو گا لیکن عام کے مفھوم کو خاص کے بغیر بھی مراد لیا جا سکتا ہے جیسے بقر کا مفہوم عام ہے یہ خاص کے بغیر پایا جا سکتا ہے تو یہاں عام کے مفہوم کا ارادہ کیا گیا ہے اور پہلے خاص کو باطل کیا گیا ہے تو خاص کے خصوص کے ساتھ باطل ہونے سے عام کے مفہوم کا اراہ بعموم مہ باطل نہیں ہوتا ہے۔

عبارت:ولھذا ای لان مثل قول الجاھل خارج عن المجاز لاشتراط التاول فیہ لم یحمل نحوقولہ ای الصلتان العبدی شعراشاب الصضیر وافنی الکبیر کر الغداۃ ومر العشی علی المجاز ای علی ان اسناد اشاب وافنی الی کر الغداۃ ومر العشی مجازا ما دام لم یعلم او لم یظن ان قائلہ لم یرد ظاھرہ لعدم التاول حینئذ بل حمل علی الحقیقۃ لکونہ اسنادا الی ما ھو لہ عند المتکلم فی الظاھر کما مر من قول الجاھل کما استدل یعنی ما لم یعلم و لم یستدل بشیء علی انہ لم یرد ظاھرہ مثل الاستدلال علی ان سناد میز الی جذب اللیالی فی قول ابی النجم شعر قد اصبحت ام اخیر تدعی علی ذنبا کلہ لم اصنع من ان رات راسی کراس الاصلع میز عنہ قیزعا عن قنزع ای بعد قنزع ھو الشور المجتمع فی نواحی الراس جذب اللیالی ای مضیا واختلافھا وفی الاساس جذب الشھر مضت عامتہ ابطئی او اسرعی حال من اللیالی علی تقدیر القول ای مقولا فیھا قول ذلك ویجوز ان یکون الامر بمعنی الخبر ویجوز ان یکون منقطعا عن الاول ای اصنعی ما شئت ایتھا اللیالی فلا یتفاوت الحال عندی بعد ذلك ولا ابالی مجاز خبر ان بقولہ متعلق باستدل عقیبہ ای عقیب قولہ میز عنہ قنزعا عن قنزع افناہ ای ابا النجم او شعر راسہ قیل اللہ ای امرہ وارادتہ للشمس اطلعی حتی اذا واراك افق فارجعی فانہ یدل علی انہ یعتقد ان الفعل للہ وانہ المبتدی والمعید والمنشی والمفنی فیکون الاسناد الی جذب اللیالی یتاول بناء علیا انہ زمان او سبب۔

ترجمہ:اوراسی وجہ سے اوراس لئے کہ کافر کے قول کے مثل مجاز سے خارج ہے کیونکہ مجاز میں تاوّل شرط ہے نہیں محمول کیا جائے گا اس کے قول کی مثل کو یعنی صلتان عبدی کہ رات اوردن کے انقلاب نے بچہ کو جوان کردیا اور بوڑھے کو فنا کردیا مجاز پر یعنی اس بات پر کہ الشاب اورافنی کی اسناد کرالغداۃ اورالعشی کی طرف مجاز ہے جب تک کہ معلوم نہ ہوجائے یا گمان نہ ہوجائے کہ اس کے قائل نے اس قول کے ظاہر کو مراد نہیں لیا ہے عدم قرینہ کی وجہ سے بلکہ اس کو حقیقت پر محمول کیا جائے گا کیونکہ ظاہر میں متکلم کے نزدیک اسناد ماھولہ کی طرف ہے جیسا کہ کافر کا قول گذرا۔جیسا کہ استدلال کیا گیا یعنی جب تک معلوم نہ ہو اورکسی شیء سے اس بات پر استدلال نہیں کیا جائے گا کہ اس نے اس کے ظاہر کو مراد نہیں لیا اس استدلال کی مثل جو اس بات پر کیا گیا کہ میز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف ابونجم کے قول میں شعر یہ ہے تحقیق ام خیار نے مجھ پر گناہ کا دعوی کیا تمام کو میں نے نہیں کیا اس وجہ سے کہ اس نے میرے سر کو دیکھا اس شخص کے سر کی طرح جس کے آگے سے بال جھڑ چکے تھے سر سے بالوں کے گچھے اتار دیئے یعنی گچھوں کے بعد اور وہ بال جو کہ سر کے کنارے پر اکٹھے ہوں راتوں کے گذرنے نے یعنی اس کا آنا اور مختلف ہونا اور اساس میں ہے جذب الشھر اس کے اکثر دن گذر گئے اس حال میں کہ وہ آہستہ گذریں یا جلدی گذریں یہ قول کی تقدیر پر اللیالی سے حال ہے ابھی مقول فیھا ذلک اور جائز ہے کہ امر بمعنی خبر ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ اول سے یہ علیحدہ کلام ہو یعنی اے راتو! تم جو چاہو کرو اس کے بعد میرے حال میں کوئی فرق نہیں آئے گا اور نہ ہی کوئی حرج لازم ہو گیا مجاز ہے ان کی خبر ہے اس کے قول سے

استدل کے متعلق ہے اس کے پیچھے یعنی میزعنه قنزعا عن قنزع کے بعد فنا کر دیا اس کو یعنی ابونجم کو کیونکہ اس کے سر کے بالوں کو، اللہ کا امر اور اس کا ارادہ سورج کیلئے تو طلوع ہو یہاں تک کہ جب مغرب تم کو چھپالے پس تو لوٹ آ، یہ دلالت کرتا ہے اس با ت پر کہ وہ اس بات کا اعتقاد رکھتا ہے کہ فعل اللہ تعالی کیلئے ہے اور وہی ابتداء فرمانے والا لوٹانے والا، پیدا کرنے والا اور فنا کرنے والا ہے پس جذب اللیالی کی طرف اسناد کرنا میں تاویل کی جائے گی کہ یہ زمان کی طرف یا سبب کی طرف اسناد ہے۔

وضاحت:قوله: لهذا لم يحمل ....الخ

یہاں سے ماتن نے مجاز عقلی پر دو باتیں متفرع کی ہیں (ا) ایک تو یہ ہے کہ صلتان عبدی کا ایک شعر ہے وہاں تاویل یعنی قرینہ نہیں لہذا اسے مجاز پر محمول نہیں کریں گے کیونکہ مجاز میں قرینہ ضروری ہوتا ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ ابونجم کا ایک شعر ہے وہاں چونکہ تاویل موجود ہے لہذا اسے مجاز پر محمول کیا جائے گا۔

پہلا شعر یہ ہے۔

اشاب الصغير و افنى الكبير كر الغداة و مر العشى

چھوٹوں کو جوان کر دیا اور بوڑھوں کو فنا کر دیا صبح اور شام کے بار بار گذرنے نے، اس شعر میں اشاب اور افنی کا اسناد کرالغداۃ اور مرالعشی کی طرف ہے جو کہ غیر ما ھولہ ہے لیکن یہاں مجاز پر محمول نہیں کریں گے کیونکہ یہاں پر تاویل قرینہ نہیں ہے۔

دوسرا شعر جہاں قرینہ ہے وہ ابوالنجم کا شعر ہے میزعنه قنزعا عن قنزع ☆جذب الليالي ابطئي او اسرعي

یہاں پر میز کی اسناد، جذب اللیالی کی طرف ہے اس کو ہم مجاز پر محمول کریں گے کیونکہ یہاں ایک قرینہ موجود ہے کہ جزب اللیالی شاعر کے نزدیک ما ھولہ نہیں ہے بلکہ یہ غیر ما ھولہ طرف اسناد ہے جسکو ماتن نے آگے بیان کیا ہے اور وہ قیل اللہ کا لفظ ہے۔

قوله:مثل الاستدلال ....الخ

یعنی جیسا کہ یہاں بعد میں آگے آنے والے شعر میں استدلال کیا گیا کہ شاعر نے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا شارح نے کما استدل کی ترکیب ذکر کی ہے کہ کاف مثل کے معنی میں ہے اور ما مصدریہ ہے اور اس کا معنی مثل الاستدلال ہے اور یہ مفعول مطلق ہے اور اس کا فعل محذوف ہے یعنی یستدل مثل الاستدلال۔

قوله:قد ا صحت ام الخيار

شارح نے ابونجم کے شعر کی وضاحت کیلئے ایک اور شعر ذکر کر دیا جس کی معنی یہ ہے کہ ام الخیار مجھ پر گناہ کا دعوی کرتی ہے حالانکہ میں نے کوئی گناہ نہیں کیا اس کا سبب یہ تھا کہ اس نے میرے سر کو گنجے کے سر کی طرح دیکھا تھا۔

قوله: في الاساس

یہاں سے شارح نے جذب کا لغوی معنی ذکر کیا ہے کہ محاورے میں کہتے ہیں جذب الشھر اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اکثر مہینہ گذر گیا کہ بیک وقت ایک کو دوسرے سے جدا کر دیا اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے ایک طرف کو اور پھر اس کے بعد جذب

اللیالی نے دوسری طرف کو درمیان سے جدا کر دیا۔

قولہ:حال من اللیالی

یہاں سے شارح کی غرض ابطعی اور اسرعی کی ترکیب کو ذکر کرنا ہے کہ یہ حال بن رہا ہے۔

اعتراض:اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ تو امر ہے اور امر انشاء ہوتا ہے اور انشاء حال نہیں بن سکتا ہے؟

جواب:یہ ہے کہ یہاں مفعول فیہ کی تاویل میں حال ہوگا دوسرا جواب بھی ہوسکتا ہے کہ یہاں امر بمعنی خبر ہو لہذا اس صورت میں بغیر تاویل کے حال بن جائے گا۔

تیسری صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ یہ جملہ معترضہ ہو تو اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ اے راتوں تم نے مجھے تباہ کر دیا ہے اب اس کے بعد مجھے اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ آہستہ چلو تیز چلو مجھے کوئی پرواہ نہیں ہے۔

قولہ:فانہ یدل

یہاں سے شارح نے یہ بتایا کہ یہ شعر قرینہ ہے کہ شاعر کے نزدیک سب افعال اللہ کیلئے ہیں اور اللہ تعالی مفنی اور منشی ہے تو پھر میز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف یہ غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے لہذا یہ مجاز ہوگا۔

عبارت:واقسامه ای المجاز العقلی اربعة لان طرفیه وهما المسند والمسند الیه اما حقیقتان وضعیتان نحو انبت الربیع البقل او مجازان وضعیتان نحو احیی الارض شباب الزمان فان المراد باحیاء الارض تهیج القوی النامیة فیها واحداث نضارتها بانواع النباتات والاحیاء فی الحقیقة اعطاء الحیوة وهی صفة تقتضی الحس والحرکة الارادیة وتفتقر الی البدن والروح وکذا المراد بشاب الزمان ازدیاد قواها النامیة وهو عبارة عن کون الحیوان فی زمان یکون حرارته الغریزیة مشبوبة ای قویة مشتعلة او مختلفان نحو انبت البقل الشباب الزمان فیما المسند فیه حقیقة والمسند الیه مجاز واحیی الارض الربیع فی عکسه وهذا التقسیم للطرفین اولا وبالذات والاسناد ثانیا والعرض وفیه تنبیه علی ان الاسناد المجازی لا یخرج طرفه عما هو علیه بل حاله کحال سائر الالفاظ المستعملة فی انه اما حقیقة او مجاز وازالة لما عسی ان یستبعد من اجتماع مجازین او حقیقة و مجاز فی الکلام واحد وان کانا مختلفین وانحصارا لاقسام فی الاربعة ظاهر علی مذهب المصنف لانه اشترط فی المسند ان یکون فعلا او معناه فیکون مفرداوکل مفرد مستعمل اما حقیقة او مجاز فالمجاز فی قولنا زید نهاره صائم انما هو اسناد صائم الی ضمیر النهار وکذا فی قولی الحبیب احیانی ملاقاته المجاز اسناد الاحیاء الی ملاقاته لا اسناد الجملة الواقعة خبرا الی المبتدا واما علی مذهب السکاکی ففیه اشکال۔

ترجمہ:اوراس کی اقسام یعنی مجاز عقلی کی اقسام چار ہیں کیونکہ اس کی طرفین اور وہ دونوں مسند اور مسند الیہ یا تو حقیقت وضعی ہوں گی جیسے انبت الربیع البقل یا دونوں مجاز لغوی ہوں گی جیسے احیی الارض شباب الزمان کیونکہ زمین کو زندہ کرنے سے مراد زمین میں قوت نامیہ کو ابھارنا ہے اور مختلف نباتات کے ساتھ اس کی تازگی کو ظاہر کرنا ہے اور حقیقت میں احیاء زندگی دینے کو کہتے ہیں اور یہ ایسی صفت ہے جو کہ حس اور حرکت ارادیہ کا تقاضا کرتی ہے اور یہ بدن اور روح کی محتاج ہوتی ہے اور اسی طرح شباب الزمان سے مراد اس کی قوت نامیہ میں زیادتی کرنا اور یہ عبارت ہے اس سے کہ جاندار کا ایسے زمانے میں ہونا جس میں اس کی حرارت عزیزیہ مشتعل ہو یا دونوں مختلف ہوں گے جیسے انبت البقل الشباب الزمان اس میں مسند حقیقت ہے اور مسند الیہ مجاز ہے اور احیی الارض الربیع اس کے عکس میں اور یہ تقسیم طرفین کیلئے اولا اور بالذات ہے اور اسناد کیلئے ثانیا اور بالارض ہے۔

اوراس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ اسناد مجازی اپنی طرفین سے خارج نہیں ہوتی جس پر وہ بلکہ اس کی حالت ان تمام الفاظ کی طرح ہوتی ہے جو اس بات میں مستعمل ہوں کہ یو تو وہ حقیقت ہوں گے یا مجاز ہونگے اور اس کا ازالہ کرنا بھی ہے جو کہ قریب تھا کہ کوئی شخص ایک کلام میں دو مجازوں اور ایک حقیقت اور مجاز کے اجتماع کو بعید جانتا ہوا گرچہ وہ دونوں مختلف ہوں۔ اقسام کا چار قسموں میں منحصر ہونا ماتن کے مذہب پر تو ظاہر ہے کیونکہ انہوں نے مسند میں شرط لگائی ہے کہ وہ مسند فعل یا معنی فعل ہو پس وہ مفرد ہوگا اور یہ مفرد جو مستعمل ہو یا تو حقیقت ہوتا ہے یا تو مجاز ہوتا ہے تو ہمارے قول زید نہارہ صائم میں صائم کی نسبت

نھار کی ضمیر کی طرف کرنا مجاز ہے اور اس طرح ہمارے قول الحبیب احیانی ملاقتہ میں مجاز احیانی کی نسبت ملاقاتہ کی طرف کرنا ہے نہ کہ وہ جملہ جو کہ خبر بن رہا ہے اس مبتداء کی طرف نسبت کرنا مجاز ہے اور بحر حال علامہ سکا کی کے مذہب پر تو اس میں اشکال ہے۔

وضاحت:قولہ:و ھذا التقسیم الطرفین

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ یہ تقسیم تو طرفین کی ہے مجاز عقلی کی تو نہیں ہے پھر ماتن نے کیوں کہا کہ یہ مجاز عقلی کی تقسیم ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں تقسیم سے مراد عام ہے کہ وہ بالذات ہو یا بالعرض ہو یہ تقسیم اگر چہ اسناد کی بالذات اور اولا نہیں ہے لیکن ثانیا اور بالعرض بن رہی ہے ۔

قولہ : فیہ تنبیہ

یہاں سے بھی شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ یہ تقسیم تو بدیہی تھی اور فن میں بدیہی چیزوں سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ نظریات سے بحث ہوتی ہے تو ماتن نے اس کو یہاں ذکر کیوں کیا؟

جواب: یہ ہے کہ ماتن نے یہاں پر دو اور فائدوں کی وجہ سے یہاں پر ذکر کیا ہے (۱) پہلا فائدہ تو یہ ہے کہ ماتن اس بات پر تنبیہ وارد کرنا چاہتے تھے کہ اسناد مجازی کی جو اطراف ہیں اپنی حقیقت لغوی سے کسی صورت میں خارج نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کی حالت ان تمام الفاظ کی طرح ہوتی ہے جو الفاظ یا تو حقیقت میں مستعمل ہوتے ہیں یا مجاز میں (۲) دوسرا فائدہ ایک وہم کو زائل کرنا تھا کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ ایک ہی کلام میں دو مجاز اکٹھے استعمال نہیں ہو سکتے ہیں اگر چہ اس کی جہتیں مختلف ہوں تو ماتن نے اس تقسیم سے اس وہم کو دور کر دیا اور بتا دیا کہ ایک کلام میں دو مجاز اکٹھے ہو سکتے ہیں۔

قولہ: انحصار الاقسام فی الاربعة

یہاں سے شارح نے یہ بتایا کہ ماتن کے مذہب کے مطابق تو چار اقسام میں منحصر ہونا ظاہر ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ماتن نے مسند میں فعل یا معنی فعل کی شرط لگائی ہے اس کو ہم قیاس کی صورت میں یوں بیان کر سکتے ہیں صغری:المسند فعل او معنی فعل: کبری کل فعل او معنی فعل مفرد: نتیجہ:فالمسند مفرد اس نتیجہ کو ہم قیاس ثانی کا صغری بنائیں گے۔صغری :المسند یکون مفردا ، کبری:و کل مفرد مستعمل اما حقیقة او مجاز ا نتیجہ: فالمسند اما حقیقة او مجاز ۔

قولہ: فا المجاز فی قولنا

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ ہر مسند مفرد ہوتا ہے ہم آپکی اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ مسند کبھی جملہ

بھی ہوتا ہے جیسے زید نھارہ صائم اور الحبیب احیانی ملاقاتہ، پہلی مثال میں نہارہ صائم مسند جملہ ہے اور جبکہ دوسری مثال احیانی ملاقاتہ مسند جملہ ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہمارا کلام مجاز عقلی کے بارے میں ہے اور زید نہارہ صائم میں جو مجاز ہے وہ صائم کی نہار کی ضمیر کی طرف اسناد کرنا ہے اور یہ دونوں مفرد ہیں اسی طرح الحبیب احیانی ملاقاتہ میں ملاقات کی نسبت جو ضمیر کی طرف کی گئی ہے اس میں مجاز ہے اور یہ مفرد ہے ہمارا کلام اس جملہ کی اسناد کے بارے میں نہیں ہے جو مبتداء کی خبر واقع ہوتا ہے کیونکہ مبتداء کی طرف اسناد کرنا ماتن کے نزدیک نہ حقیقت ہے اور نہ ہی مجاز ہے۔

قولہ: اما علی مذھب السکاکی

شارح نے عند المصنف کی قید لگا کر علامہ سکاکی کے مذہب سے احتراز کیا ہے کیونکہ ان کے مذہب پر اشکال وارد ہوتا ہے۔

اعتراض: اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ وہ کلام جو ایسے جملہ پر مشتمل ہو جس کی اسناد مبتداء کی طرف کی گئی ہو تو ان کے نزدیک ان کو حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے اور اس جملہ کو من الحیث ھی الجملہ ہونے کے اعتبار سے اس کے مجاز لغوی اور حقیقت لغوی ہونے میں اشکال ہے کیونکہ علامہ سکاکی نے ان دونوں کی تعریف میں کلمہ کے لفظ کی غرابت بیان کی ہے اور کلمہ جملہ اور مرکب کو شامل نہیں ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں ذکر کلمہ کو کیا گیا ہے اور مراد لفظ ہے اور لفظ مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہے۔

عبارت: وهو ای المجاز العقلی فی القران کثیر کقوله واذا تلیت علیهم ایاته ای ایات الله زادتهم ایمانا لم یقل منه قوله تعالی او نحوه ایها ما للاقتباس وان المعنی اذا تلیت علیهم ایاته زادتهم تصدیقا بوقع المجاز العقلی فی القران کثیرا والمقصود ان اسناد زادتهم الی ضمیر الایات مجاز لانه فعل الله وانما الایات سببیا یذبح ابنائهم الی فرعون التزبیح الذی هو فعل جیشه لانه سبب امر ینزع عنهما لباسهما نسب نزع اللباس عن آدم وحوا وهو فعل الله حقیقة الی ابلیس لانه سببه الاکل من الشجرة و سبب الاکل وسوسته ومقاسمته ایاهما انه لهمالمن الناصحین یوما نصب علی انه مفعول به لتتقون ای کیف تتقون یوم القیمة ان بتیقم علی الکفر یوما یجعل الولدان شیبا نسب الفعل الی الزمان وهو لله حقیقة وهذا کنایة عن شدته و کثرة الهموم والاحزان فیه لانه یتسارع عند تفاقم الاحزان الشیب او عن طوله لان الاطفال یبلغون فیه او ان الشیخوخة۔

ترجمہ: اور وہ یعنی مجاز عقلی قرآن میں کثیر ہے جیسے اس کا قول اور جب ان پر اس کی آیتوں کی یعنی اللہ تعالی کی آیتوں کی تلاوت کی جاتی ہے وہ ان کے ایمان کو زیادہ کر دیتا ہے ماتن نے منہ قولہ تعالی یا اس کی مثل نہیں کہا اقتباس کا وہم ڈالتے ہوئے اور معنی یہ ہے کہ جب ان پر اللہ کی آیتوں کی تلاوت کی جاتی ہے وہ ان میں تصدیق کو زیادہ کر دیتی ہیں قرآن پاک میں مجاز عقلی کے کثیر واقع ہونے کی وجہ سے اور مقصود یہ ہے کہ زادتھم کی نسبت آیات کی ضمیر کی طرف کرنا مجاز ہے کیونکہ یہ اللہ تعالی کا فعل ہے اور آیات اس کا سبب ہیں۔ وہ ان کے بیٹوں کو ذبح کرتا تھا فرعون کی طرف اس ذبح کرنے نسبت کی گئی جو کہ اس کے لشکر کا فعل ہے کیونکہ فرعون سبب اور حکم دینے والا تھا شیطان نے ان دونوں سے ان کا لباس اتار دیا حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا رضی اللہ تعالی عنھما سے لباس اتارنے کی نسبت ابلیس کی طرف کی گئی حالانکہ حقیقت میں وہ اللہ تعالی کا فعل ہے کیونکہ اس کا سبب درخت سے کھانا تھا اور کھانے کا سبب شیطان کا وسوسہ اور شیطان کا ان دونوں کو قسم دینا کہ وہ ان کے خیر خواہوں میں سے ہے۔

یوما تتقون کا مفعول ہونے کی بناء پر منصوب ہے یعنی تم قیامت کے دن سے کس طرح بچ سکتے ہو اگر تم کفر پر باقی رہے وہ دن جو بچوں کو بوڑھا کر دیگا فعل کی نسبت زمانے کی طرف کی گئی حالانکہ حقیقت میں وہ اللہ کا فعل ہے اور یہ اس دن کی سختی اور کثرت غم اور دکھوں سے کنایہ ہے کیونکہ مسلسل غموں کی وجہ سے بڑھاپا جلدی آتا ہے یا یہ دن اس کی طوالت سے کنایہ ہے کیونکہ بچے اس دن بڑھاپے کے وقت کو پہنچ جائیں گے۔

وضاحت: قوله: هو فی القرآن کثیر

یہاں سے ماتن کی غرض بعض لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے بعض لوگوں کا یہ مؤقف ہے کہ مجاز عقلی اور لغوی قرآن پاک میں نہیں پائی جاتی ورنہ کلام اللہ میں کذب لازم آئے گا کیونکہ مجاز عقلی میں نسبت غیر ما ھولہ طرف ہوتی ہے اور مجاز لغوی میں لفظ کو غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہ ظاہری طور پر کذب ہے۔ ماتن نے ان کا رد کرتے ہوئے کہا کہ مجاز عقلی قرآن پاک میں کثیر طور پر پائی جاتی ہے اور کثیر سے مراد کثرت فی نفسہ ہے کثرت اضافی نہیں ہے اور اس سے کذب معنی لازم نہیں آتا ہے

کیونکہ مجاز عقلی میں قرینہ صارفہ موجود ہوتا ہے جبکہ کذب میں کاذب کوئی قرینہ قائم نہیں کرتا ہے لہذا مجاز عقلی اور کذب میں بہت فرق ہے اور یہاں فی القرآن کا متعلق کثیر مؤخر ہے اور جار مجرور کو یہاں حصر کیلئے نہیں بلکہ لفظ قرآن کے اہتمام کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے۔

قولہ: لم یقل منه

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن کو چاہئے تھا کہ وہ قرآن سے مجاز عقلی کی مثال دیتے وقت منه کا لفظ استعمال کرتے حالانکہ انہوں نے ایسا نہیں کیا؟

جواب: یہ ہے کہ ماتن نے یہاں پر اقتباس کا وہم ڈالنے کی وجہ سے منہ نہیں کہا ہے اور اقتباس لغت میں آگ کے شعلے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں غیر کے کلام کے ایک ٹکڑے کو لیکر اپنے کلام کا جزء بنا لینا بغیر غیر کی طرف اس کلام کی نسبت کئے۔

قولہ: ان بقیتم علی الکفر

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ حرف ان کا استعمال تو امر مشکوک میں ہوتا ہے لہذا یہاں پر کفرتم پر اس کا داخلہ کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان کا کفر تو یقینی تھا؟

جواب: یہ ہے کہ کفرتم سے مراد ان کا کفر پر باقی رہنا ہے اور ان کا کفر پر باقی رہنا ہماری طرف نسبت کرتے ہوئے مشکوک ہے اسی وجہ سے حرف ان کو داخل کیا گیا ہے۔

عبارت:واخرجت الارض اثقالها جمع ثقل وھو متاع البیت ای ما فیھا من االدفائن والخزائن نسب الاخراج الی مکانه وھو فعل الله حقیقة وھو غیر مختص بالخبر کما یتوھم من تسمیته بالمجاز فی الاثبات و من ذکرہ فی الاحوال الاسناد الخبری بل یجری فی الانشاء نحو یا ھامان ابن لی صرحا وقوله تعالی فلا یخرجنکما من الجنة فان البناء فعل العملة وھامان سبب امر و کذا الاکراج فعل الله وابلیس سبب ومثله فلینبت الربیع ما شاء والیصم نھارك ولیجد جدك وما اشبه ذلك مما اسندالامر والنھی الی ما لیس المطلوب صدورالفعل او الترك عنه ومنه اجر النھر ولا تطع امر فلان علی ما اشرنا الیه و کذا لیت النھر جار واصلوتك تامرك ونحو ذلك۔

ترجمہ: اور زمین اپنے خزانے نکال دے گی ثقل کی جمع ہے اور وہ گھر کا سامان ہے اور جو کچھ زمین میں دفن کیا گیا اور خزانے نکالنے کی نسبت مکان کی طرف کی گئی ہے حالانکہ حقیقت میں وہ اللہ تعالی کا فعل ہے اور یہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ خاص نہیں ہے جیسا کہ اس کا نام مجاز فی الاثبات رکھنے سے وہم ہوتا ہے اور اس کو احوال اسناد خبری میں ذکر کرنے سے وہم ہوتا ہے بلکہ انشاء میں بھی جاری ہوتی ہے اے ہامان! میرے لئے محل بنا اور اللہ تعالی کا قول پس وہ تم دونوں کو جنت سے نہ نکال دے، کیونکہ بناء معمار کا فعل ہے اور ہامان سبب اور حکم دینے والا ہے اور اسی طرح نکالنا اللہ تعالی کا فعل ہے اور ابلیس اس کا سبب ہے اور اسی کی مثل فلینبت الربیع ما شاء ولیصم نھارک ولیجد جدک اور جو اس کے مشابہ ہیں اس میں سے جن میں امر یا نہی کی نسبت اس چیز کی طرف کی گئی ہو جس سے فعل کا صدور یا ترک مقصود نہ ہو اور انہیں میں سے اجر النھر و الاتطع امر فلان ہے اس بناء پر جس کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے اور اسی طرح نسبت النھر جار اور اصلوتک تامرک اور جو اس کی مثل ہے۔

عبارت:ولا بد له ای للمجاز العقلی من قرینة صارفة عن ارادة ظاهره لان المتبادر الی الفهم عنه انتفاء القرینة هو الحقیقة لفظیة کما مر فی قول ابی النجم من قوله افناه قیل الله او معنویة کاستحالة قیام المسند بالمذکور ای بالمسند الیه المذکور معه عقلا ای من جهة العقل یعنی یکون بحیث لا یدعی من المحقین والمبطلین انه یجوز قیامه به لان العقل اذاخلی ونفسه یعده محالا کقولك محبتك جاء تبی الیك او عادة ای من جهة العادة نحو هزم الامیر الجند وقیام المسند بالمسند الیه اعم من ان یکون بجهة صدوره عنه کضرب وهزم او غیره کقرب وبعد ومرض ومات وصدوره عن الموحد عطف علی استحالة ای کصدور الکلام من الموحد فی ما یدعی الموحد المحق انه لیس بقائم بالمذکور وان کان الدهری المبطل یدعی قیامه به مثل اشاب الصغیر البیت انبت الربیع البقل فمثل هذا الکلام اذا صدر عن الموحد یحکم بان اسناده مجاز لان الموحد لا یعتقد انه الی ما هوله لکن امثال هذا البیت لیست ممایستهیله العقل والا لما ذهب الیه کثیر من ذوی العقول ولما احتجنا فی ابطاله الی الدلیل۔

ترجمہ:اور مجاز عقلی کیلئے ایسا قرینہ لفظی ضروری ہے جو کہ اس کے ظاہر کو مراد لینے سے پھیرنے والا ہو کیونکہ قرینہ کے منتفی ہونے کے وقت متبادر الی الفہم حقیقت ہی ہوتی ہے جیسا کہ ابوالنجم کے قول میں گذرا افناہ قیل اللہ یا قرینہ معنوی ضروری ہے جیسا کہ اس مسند کا قیام محال ہو اس مسند الیہ کے ساتھ جو اس مسند کے ساتھ مذکور ہو عقلی طور پر یعنی عقل کی جہت سے یعنی وہ اس حیثیت سے ہے کہ محققین اور مبطلین سے کوئی بھی اس مسند کا قیام اس مسند الیہ کے ساتھ جائز قرار نہ دے کیونکہ عقل کو جب خالی کرلیا گیا تو وہ اس قیام کو محال شمار کرے گی۔

جیسے تمہارا قول تمہاری محبت مجھے تمہارے پاس لیکر آئی یا عادت کی جہت سے محال ہو جیسے امیر نے لشکر کو شکست دی اور مسند کا مسند الیہ کے ساتھ قائم ہونا عام ہے کہ وہ اس سے صادر ہونے کی جہت سے ہو جیسے ضرب اور ھزم یا اس کے علاوہ ہو جیسے قرب، بعد، مرض اور مات وغیرہ۔

اور اس کا صادر ہونا استحالۃ پر عطف ہے یعنی کلام کا کسی مسلمان سے صادر ہونا ایسی صورت میں مسلمان دعوی کرے ایسی چیز کا کہ وہ مذکورہ صورت میں قائم نہ ہو اگرچہ دھری مبطل اس کے قیام کا اس کے ساتھ دعوی کرے جیسے اشاب الصغیر البیت ،اور انبت الربیع البقل تو اس کلام کی مثل جب کسی مسلمان سے صادر ہوگا تو اس کی اسناد مجاز ہوگی کیونکہ مسلمان اس چیز کا اعتقاد نہیں رکھتا کہ اس کی نسبت مذکورہ مثال میں ما ھولہ کی طرف ہے لیکن یہ تمام مثالیں ایسی ہیں جن کو عقل محال نہیں جانتی ہے ورنہ بہت سے ذوی العقول ان کی طرف نہ جائے اور نہ ہی ہم ان کے باطل کرنے میں دلائل کے محتاج ہوتے۔

وضاحت:قولہ:و لا بد له من قرینه

یہاں سے ماتن یہ بتانا چاہتا ہے کہ حقیقت عقلیہ کیلئے تو کسی امر خارج کی ضرورت نہیں ہے لیکن مجاز عقلی کیلئے قرینہ کی

ضرورت ہوتی ہے کیونکہ اگر قرینہ نہ ہوتو پھر یہی سمجھیں گے کہ یہ حقیقت ہے پھر قرینہ یا تو لفظی ہوگا یا معنوی ہوگا معنوی قرینہ کی پھر دو اقسام ہیں ایک یہ کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہو اور دوسرا یہ کہ وہ کلام موحد سے صادر ہو پھر پہلی قسم قرینہ معنوی کی اس کی دو اقسام ہیں مسند کا قیام یا تو عقلا مسند الیہ کے ساتھ محال ہوگا یا عادۃ محال ہوگا اس طرح قرینہ کی چار اقسام ہونگی ایک قسم قرینہ لفظی اور تین قسم قرینہ معنوی کی ہوں گی تمام کی مثالیں شرح میں مذکور ہیں مزید وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔

عبارت: ومعرفة حقيقته يريد ان الفعل في المجاز العقلي يجب ان يكون له فاعل او مفعول به اذا اسند اليه يكون الاسناد حقيقة لما مر من انه عبارة عن اسناده الى غير ما هو له فما هو له هو الفاعل اوالمفعول به الحقيقي لكن لا يلزم ان يكون له حقيقة لجواز ان لا يسند الى ما هو له قطعا كما ان المجاز الوضعي لا بد له من موضوع له اذا استعمل فيه يكون حقيقة لكن لا يجب ان يكون له حقيقة لجواز ان لا يستعمل فيه قطعا فمعرفة فاعله او مفعوله الذى اذا اسند اليه حقيقة اما ظاهرة كما في قوله تعالى فما ربحت تجارتهم اى فماربحوا في تجارتهم واما خفية لايظهر الا بعد نظر وتامل كما في قولك سرتني رويتك اى سرني الله عند اورويتك وقوله شعر يزيدك وجهه حسنا اذا ما زادته نظرا اى يزيد ك الله حسنا في وجهه لما اودعه من دقائق الحسن والجمال يظهر بعد التامل والامعان وقولك اقدمني بلدك حق لي على فلان اى اقدمتني نفسي لاجل حق لي عليه و محبتك جاء ت اليك اى جاء ت بي نفسي اليك لمحبتك وقول الشاعر شعر وصيرني هواك لحيني يضرب المثل اى صيرني الله بسبب هواك بهذه الحالة وهو ان يضرب المثل لي بي لهلاكي في محبتك ففي معرفة الحقيقة في هذه الامثلة نوع خفاء ولهذا لم يطلع عليها بعض الناس۔

ترجمہ: اس کی حقیقت کی معرفت ماتن نے ارادہ کیا اس چیز کا کہ مجاز عقلی میں فعل کیلئے فاعل یا مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے جب اس کی طرف نسبت کی جائے تو اسناد حقیقت ہو اس وجہ سے جو کہ گذرا یعنی مجاز عقلی فعل یا معنی فعل کی غیر ماھولہ کی طرف نسبت کرنے سے عبارت ہے تو اس کا فاعل حقیقی یا مفعول بہ حقیقی کیا ہوگا؟ لیکن لازم نہیں آتا کہ اس کیلئے کوئی حقیقت مستعملہ ہو اس لئے کہ جائز ہے کہ اس کی ماھولہ کی طرف قطعا نسبت کی ہی نہ جاتی ہو جس طرح کی مجاز لغوی کیلئے موضوع لہ کا ہونا ضروری ہے جب اسمیں استعمال کیا جائے تو وہ حقیقت ہوتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ اس کیلئے کوئی حقیقت ہو جائز ہے کہ اس میں قطعی طور پر وہ استعمال ہی نہ کیا جاتا ہو۔

پس اس کے فاعل یا مفعول کی معرفت جس کی طرف نسبت کی جائے تو وہ حقیقت ہو یا تو ظاہر ہوگی جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں ان کی تجارت نے ان کو نفع نہیں دیا یعنی انہوں نے اپنی تجارت میں نفع حاصل نہیں کیا یا پوشیدہ ہوگی غور وفکر کے بعد ظاہر ہوگا جیسا کہ تمہارے قول میں تمہارے دیدار نے مجھے خوش کر دیا یعنی اللہ تعالی نے تمہارے دیدار کے وقت مجھے خوش کر دیا اور اس کے قول میں شعر اس کے چہرے نے تمہارے اندر حسن کو زیادہ کر دیا جب بھی تم نے اس کی طرف نظر کی زیادتی کی یعنی اللہ تعالی نے تمہارے لئے اس کے چہرے میں حسن کو زیادہ کر دیا کیونکہ اللہ تعالی نے اس کے چہرے میں ایسے حسن و جمال کی باریکیوں کو رکھا ہے جو غور وفکر اور باریک بینی کے بعد ظاہر ہوتی ہیں اور تمہارا قول میرا حق جو فلاں شخص پر تھا مجھے تمہارے شہر کے آیا یعنی میرا نفس مجھے میرے اس حق کی وجہ سے جو فلاں پر تھا لایا اور تمہاری محبت تمہارے پاس لے آئی یعنی میرا نفس تمہاری محبت کی وجہ سے مجھے تمہارے پاس لے آیا اور شاعر کا قول تمہاری محبت نے میرا یہ حال کر دیا ہے کہ میری حلاکت کے ساتھ مثال دی جاتی ہے یعنی اللہ تعالی نے تیری محبت کی وجہ سے مجھے اس حال تک پہنچا دیا ہے اور وہ حالت یہ ہے کہ تمہاری محبت میں ہلاکت کی وجہ سے میری مثال بیان کی جاتی ہے ان مثالوں میں حقیقت کی معرفت میں ایک پوشیدگی تھی اس وجہ سے بعض لوگ اس پر مطلع نہیں ہوئے۔

عبارت:وھذا رد علی الشیخ عبد القاھر و تعریج بہ حیث قال اعلم انہ الیس بواجب فی ھذا ان یکون لفعل فاعل فی التقدیر اذا انت نقلت الفعل الیہ صارت حقیقۃ کما فی قولہ تعالی فما ربحت تجارتھم افانك لاتجد فی اقدمنی بلدك حق لی علی انسان فاعلاسوی الحق و کذا لاتستطیع فی وصیرنی ویزیدك ان تزعم ان لہ فاعلا قد نقل عنہ الفعل فجعل للھوی ولوجھہ فالاعتبار اذن بان یکون المعنی الذی یرجع الیہ الفعل موجودا فی الکلام علی حقیقتہ فان القدوم موجود حقیقۃ و کذآ لصیرورۃ والزیادۃ واذا کان معنی اللفظ موجودا علی الحقیقۃ لم یکن مجازا فیہ نفسہ فیکون فی الحکم فاعرف ھذہ الجملۃ واحسن ضبطھا حتی تکون علی بصیرہ من الامر وقال الامام الرازی فیہ نظر لان الفعل لابد لہ من ان یکون لہ فاعل حقیقۃ لامتناع صدور الفعل لا عن الفاعل فھو ان کان ما اضیف الیہ الفعل فلا مجاز والا فیمکن تقدیرہ۔

ترجمہ: اور یہ شیخ عبدالقاہر پر رد اور تعریض ہے کیونکہ انہوں نے کہا کہ تم جان لو کہ ان صورتوں میں فعل کیلئے خارج میں فاعل کا ہونا ضروری نہیں ہے جب آپ فعل کو اس کی طرف نقل کریں تو یہ نسبت حقیقت ہو جائے جیسا کہ اللہ تعالی کے اس قول میں ہے تو ان کی تجارت نے کوئی نفع نہ دیا کیونکہ تم اقدمنی بلدک حق لی علی انسان میں حق کے سوا کوئی فاعل نہیں پاؤ گے اور اسی طرح صیر نی اور یزیدک میں استطاعت نہیں رکھتے کہ تم گمان کرو کہ ان کیلئے فاعل ہوگا جس سے فعل کو نقل کیا گیا تو ھوی اور وجھہ کیلئے فعل کو بنا دیا گیا تو اعتبار اس وقت بایں طور پر ہو کہ وہ معنی جس کی طرف فعل کو لوٹایا گیا ہے وہ کلام میں حقیقت پر ہو کیونکہ قدوم حقیقۃ موجود ہے اور اسی طرح صیر ورۃ اور زیادتی موجود ہے اور جب لفظ کا معنی حقیقت پر موجود ہو تو اس میں مجاز نہیں ہوتا تو مجاز حکم میں ہوگا پس آپ اس جملہ کو پہچان لیں اور اس کے ضبط کو خوبصورت کریں حتی کہ آپ معاملہ میں بصیرت پر ہو جائیں۔

امام رازی نے فرمایا اس میں نظر ہے کیونکہ فعل کیلئے ایک ایسا فاعل ضروری ہے جو حقیقی ہو کیونکہ فاعل کے بغیر فعل کا صدور ممتنع ہوتا ہے پس اگر وہ فاعل حقیقی ہوگا جس کی طرف فعل کی اضافت کی جائے تو مجاز نہیں ہوگا ورنہ فاعل حقیقی کو فرض کرنا ممکن ہے۔

وضاحت:قولہ: ھذا رد علی الشیخ

شارح کہتے ہیں کہ مجاز عقلی کیلئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے تو اس کی معرفت ظاہر ہو یا خفی ہو شیخ عبدالقاہر کا رد کرنا ہے کیونکہ شیخ کا خیال یہ ہے کہ مجاز عقلی میں فعل کیلئے فاعل حقیقی اور ما ھولہ کا ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ یزیدک وجھہ میں یزیدک کیلئے عرف اور استعمال میں ایسا کوئی فاعل نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہو اسی طرح اقدمنی بلدک میں اقدام کی اسناد حق کی طرف تو مجازی ہے لیکن اس کیلئے کوئی حقیقی فاعل موجود نہیں ہے بلکہ یہاں جو چیز موجود ہے وہ زیادت اور قدوم ہے۔

قولہ:فالا عتبار اذن......الخ

یہاں سے شیخ نے اپنے اوپر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ مذکورہ مثالوں میں مجاز عقلی کیلئے حقیقت عقلی نہیں ہے تو پھر مجاز عقلی اور جھوٹ میں

کیا فرق ہوگا کیونکہ جھوٹ میں بھی غیر ما ھولہ کی طرف نسبت ہوتی ہے اور یہاں مجاز عقلی میں بھی غیر ما ھولہ کی طرف نسبت ہوتی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں کذب اور مجاز عقلی میں یوں فرق ہوگا کہ فعل جس معنی کی طرف رجوع کرتا ہے وہ معنی اگر کلام میں حقیقۃ موجود ہو تو پھر یہ مجاز عقلی ہوگا اور اگر حقیقۃ وہ معنی کلام میں موجود نہیں تو پھر یہ جھوٹ ہوگا مثلا پہلی مثال اقدمنی بلدک حق میں اقدمنی قدوم کی طرف رجوع کرنا ہے کیونکہ قدوم اقدام کو لازم ہے تو اب ہم دیکھیں گے کہ متکلم میں قدوم حقیقۃ موجود ہے یا نہیں یعنی متکلم اگر شہر میں آیا ہے تو مجاز عقلی ہوگا ورنہ پھر کذب ہوگا اسی طرح صیر نی والی مثال کے اندر ہوگا۔

قولہ:قال الامام الرازی

یہاں سے شارح کی غرض یہ بتانا مقصود ہے کہ ماتن نے جو شیخ کا رد کیا ہے تو یہ کوئی پہلی مرتبہ رد نہیں کر رہا ہے بلکہ اس سے پہلے امام رازی نے شیخ عبدالقاہر کے اس مؤقف پر اعتراض کیا تو ماتن نے بھی امام کی اتباع میں رد کر دیا۔

امام رازی نے رد اس طرح کیا کہ اگر تم کہو کہ مجاز عقلی کے فعل کیلئے فاعل کا ہونا ضروری نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہو تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ فعل ہو لیکن اس کا فاعل حقیقی نہ ہو حالانکہ فاعل کے بغیر فعل کا صدور ہی ممتنع ہے پس فعل کی جس چیز کی طرف اسناد کی گئی ہے اگر وہ ہی اس کا حقیقی فاعل ہے تو اس اسناد میں مجاز نہ ہوگا اور اگر وہ اس کا حقیقی فاعل نہیں ہے تو حقیقی فاعل کا مقدر ماننا ضروری ہوگا۔

جواب: علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ مختصر میں فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ماتن نے علامہ سکاکی اور امام رازی کی پیروی کی ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ محض تکلفات ہیں اور صحیح بات وہی ہے جس کو شیخ نے ذکر کیا کیونکہ علامہ سکاکی نے مذکورہ مثالوں میں اللہ کو فاعل حقیقی قرار دیا ہے حالانکہ مذکورہ مثالوں میں اللہ تعالی کو فاعل قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ اللہ کے فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ موجد اور مؤثر ہے اور ہر چیز میں اللہ کے موجد اور مؤثر ہونے کو شیخ بھی مانتے ہیں مگر یہاں فاعل کے یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ فاعل سے مراد وہ ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو اور زیادت وقدوم اللہ تعالی کے ساتھ قائم نہیں ہیں پس جب یہ افعال اللہ کے ساتھ قائم نہیں ہیں تو اس کے معنی کے اعتبار سے اللہ تعالی ان افعال کا فاعل بھی نہ ہوگا تو یہ افعال بغیر فاعل کے ہوئے لہذا الشیخ کا مذہب ثابت ہو گیا۔

عبارت:وانکرہ ای المجاز العقلی السکاکی وقال الذی عندی نظمه فی سلك الاستعارة بالکنایة یجعل الربیع استعارة بالکنایه عن الفاعل الحقیقی بواسطة المبالغة فی التشبیه و جعل انسبة الانبات الیه قرینة للاستعارة وهذا معنی قوله ذاهبا الی ان ما مر من الامثلة ونحوہ استعارة بالکنایة وهی عندہ ان تذکر المشبه وترید المشبه به بواسطة قرینة وهی ان تنسب الیه شیء من اللوازم المساویة للمشبه به مثل ان تشبه المنیة بالسبع ثم تفردهابالذکر وتضیف الیها شیئا من لوازم السبع وفتقول مخالب المنیة نشبت بفلان بناء علی ان المراد بالربیع الفاعل الحقیقی للانبات یعنی القادر المختار بقرینة نسبة الانبات الذی هو من اللوازم المساویة للفاعل الحقیقی الیه ای الی الربیع وعلی هذا لقیاس غیرہ ای غیر هذا المثال یعنی ان المراد بالطبیب هوالشافی الحقیقی بقرینة نسبة الشفاء الیه وکذا المراد بالامیر هو المدبر لاسباب الهزیمة وهو الجیش بقرینة نسبة الهزم الیه والحاصل انه یشبه الفاعل المجازی المذکور بالفاعل الحقیقی فی تعلق وجود الفعل به ثم یفرد بالذکر وینسب الیه شیء من لوازم الفاعل الحقیقی۔

ترجمہ:اور علامہ سکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے اور کہا کہ میرے نزدیک اس کو استعارہ بالکنایہ کی لڑی میں پرونا ہے ربیع کو مبالغہ فی التشبیہ کے واسطے سے فاعل حقیقی سے استعارہ بالکنایہ قرار دے کر اور انبات کی نسبت کو ربیع کی طرف استعارہ کا قرینہ بنا کر اور یہی ماتن کے قول کا معنی ہے اس بات کی طرف جاتے ہوئے کہ مذکورہ مثالیں استعارہ بالکنایہ کی ہیں اور سکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ تو مشبہ کو ذکر کرے اور قرینہ کے واسطے سے مشبہ بہ مراد لے اور قرینہ یہ ہے کہ مشبہ کی طرف مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے کسی چیز کو منسوب کیا جائے مثلاً تو موت کو درندے کے ساتھ تشبیہ دے پھر موت کو تنہا ذکر کرے اور اس کی طرف درندے کے لوازم مساویہ میں سے کسی چیز کو منسوب کر دے پس تو کہے موت کے پنجے فلاں میں گڑ گئے اس بناء پر کہ ربیع سے مراد انبات کا فاعل حقیقی ہے یعنی قادر مختار اس انبات کی نسبت کے قرینے سے جو فاعل حقیقی لے لوازم مساویہ میں سے ہے ربیع کی طرف اور اسی قیاس پر اس مثال کے علاوہ ہے یعنی طبیب سے مراد حقیقی شافی ہے شفاء کی اس کی طرف نسبت کے قرینے سے اور وہ اسی طرح امیر سے مراد شکست کے اسباب کیلئے مدبر ہے اور وہ لشکر ہے ھزم کی اس کی طرف نسبت کے قرینے سے اور حاصل یہ ہے کہ فاعل مجازی مذکور کو فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دی جائے اس کے ساتھ وجود فعل کے تعلق میں پھر فاعل مجازی کو تنہا ذکر کیا جائے اور اس کی طرف فاعل حقیقی کے لوازم میں سے کوئی چیز منسوب کر دی جائے۔

وضاحت:قولہ:قال الذی عندہ

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض:یہ ہوتا ہے کہ مجاز عقلی کا انکار کرنا یہ تو بدیہی چیز کا انکار کرنا ہے کیونکہ پیچھے کثیر مثالوں کو ذکر کیا گیا ہے جن کے بارے میں ہم نے کہا کہ وہ مجاز عقلی کی مثالیں ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ انکار کرنے سے مراد یہ ہے کہ ان کو مجاز عقلی نہیں کہا جائے گا بلکہ وہ علامہ سکا کی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ میں داخل ہے جو کہ مجاز لغوی کی ایک قسم ہے۔

قوله: بجعل الربيع

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ استعارہ کیلئے مستعار، مستعار لہ، مستعار منہ، اور مستعیر ضروری ہیں یہاں یہ کون کون ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ لفظ ربیع جو کہ فاعل مجازی ہے یہ مستعار ہے فاعل حقیقی مستعار لہ ہے زمانہ خاص مستعار منہ ہے اور متکلم مستعیر ہے۔

قوله: يعنى القادر المختار

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ لفظ ربیع کا اطلاق کرنا فاعل حقیقی پر جو اللہ تعالی ہے یہ بے ادبی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہم یہاں فاعل حقیقی کو عنوان عام یعنی قادر مختار کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اگر چہ وہ اللہ تعالی ہے لہذا بے ادبی لازم نہیں آئے گی۔

قوله: الذى هو من اللوازم المساوية

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ انبات کو فاعل حقیقی اللہ تعالی کے لوازم مساوی قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالی ازلی ہے جبکہ انبات یہ ازلی نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں لوازم مساوی سے مراد یہ ہے کہ لازم بغیر ملزوم کے نہ پایا جائے اس کا عکس مراد نہیں ہے اور انبات اللہ تعالی کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایسے ہی ہے۔

عبارت:وفیه ای فیما ذهب الیه السکاکی نظر لانه یستلزم ان یکون المراد بعیشة فی قوله تعالی فهو فی عیشه راضیة صاحبها لما سیاتی فی الکتاب من تفسیر الاستعارة بالکنایة علی مذهب السکاکی وقد ذکرناه ولیس کذلک اذ لا معنی لقولنا هو فی صاحب عیشة وکذا لا معنی لقولنا خلق من شخص بدفق الماء ای یصبه فی قوله تعالی خلق من ماء دافق ویستلزم ان لا یصح الاضافة فی کل ما اضیف الفاعل المجازی الی الحقیقی نحو نهاره صائم لبطلان اضافة الشیء الی نفسه اللازمة من کلامه لان المراد بالنهار حینئذ فلان نفسه ولا شك فی صحة هذه الاضافة ووقوعها قال الله تعالی فما ربحت تجارتهم ولو مثل بقوله تعالی فما ربحت تجارتهم او قوله فنام لیلی وتجللی همی کان ادفع للشغب لان قوله نهاره صائم مما یناقش فیه بان الاستعارة انما هی فی ضمیره المستتر لا فی نهاره کالاستخدام فی علم البدیع لکن المناقشة فی المثال لیست مداب المحصلین۔

ترجمہ:اوراس میں جس کی طرف علامہ سکا کی گئے نظر ہے اس لئے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ باری تعالی کے قول فی عیشۃ راضیہ میں عیشہ سے مراد صاحب عیشہ ہو جیسا کہ عنقریب سکا کی کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ کی تفسیر کے ذیل میں کتاب میں آجائے گا اور ہم اس کو ذکر کر چکے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ ہمارے قول ھوفی صاحب عیشہ کے کوئی معنی نہیں ہیں اوراسی طرح ہمارے قول خلق من شخص بدفق الماء کا بھی کوئی معنی نہیں ہوگا جو کہ اللہ تعالی کے قول خلق من ماء دافق میں ہے اور یہ اس بات کو بھی مستلزم ہوگا کہ اضافت صحیح نہ ہو ہر اس صورت میں جس میں فاعل مجازی کی فاعل حقیقی کی طرف اضافت کی گئی ہو جیسے نہارہ صائم کیونکہ اضافت الشیء الی نفسہ جو سکا کی کے مذہب سے لازم آتی ہے باطل ہے کیونکہ اس وقت نہار سے مراد فلاں شخص ہے اوراس اضافت کے صحیح ہونے اوراس کے وقوع میں کوئی شبہ نہیں ہے اللہ تعالی نے فرمایا فماربحت تجارتہم اوراگر ماتن اس قول فماربحت تجارتہم سے مثال دیتے یا اس قول کے ساتھ فنام لیلی وتجلی ھمی دیتے تو یہ ردکو زیادہ پختہ کرنے والی تھی کیونکہ اس کا قول نہارہ صائم میں مناقشہ اس طرح کیا جا سکتا تھا کہ استعارہ اس ضمیر مستتر میں ہے نہ کہ نہارہ میں جس طرح کہ علم بدیع میں صنعت استخدام ہوتی ہے لیکن مثال میں مناقشہ کرنا یہ ماہرین کے طریقے میں سے نہیں ہے۔

وضاحت:قولہ:فیه نظر

یہاں سے ماتن کی غرض علامہ سکا کی کے مؤقف پر اعتراض کرنا ہے اوراس کا رد کرنا ہے ماتن علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ اگر ہم علامہ سکا کی کے مؤقف کو مانیں تو بہت سی خرابیاں لازم آتی ہیں۔

پہلی خرابی تو یہ لازم آتی ہے کہ قرآن میں ہے فھو فی عیشۃ راضیہ تو یہاں مجاز ہے عیشۃ فاعل مجازی اور غیر ماھولہ ہے تو اس سے سکا کی کے مذہب کے مطابق فاعل حقیقی یعنی صاحب عیشہ مراد ہوگا۔

اور ھو ضمیر سے بھی صاحب عیشہ مراد ہے تو اب عبارت اس طرح بنے گی کہ فھو فی صاحب عیشہ یعنی وہ صاحب عیشہ ہے تو یہ ظرفیۃ الشیء لنفسہ لازم آجائیگی جو کہ باطل ہوتی ہے۔

قولہ: کذا لا معنی لقولنا خلق

یہاں سے شارح دوسری مثال ذکر کر رہے ہیں وجہ اس کی یہ تھی کہ ماتن کی مثال پر اعتراض ہوسکتا تھا کہ مجاز عیشة اور راضیہ کے درمیان نہیں بلکہ راضیہ اور اس کے اندر جو ضمیر ہے اس میں مجاز ہے تو پھر عیشہ سے مراد صاحب نہ ہوا تو پھر ظرفیۃ الشیء الی نفسہ کیسے لازم آئے گی؟

شارح نے مثال دی کہ قرآن پاک میں ہے خلق من ماء دافق جس کا ترجمہ ہے پیدا کیا گیا انسان کو پانی ٹپکانے والے سے اب یہاں مجاز ہے کیونکہ پانی تو ٹپکانے والا نہیں ہوتا بلکہ بندہ ٹپکانے والا ہوتا ہے تو یہاں ماء کو بندے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ذکر ماء کا ہے مراد بندہ ہوگا تو مطلب ہوگا کہ پیدا کیا گیا انسان ٹپکانے والے سے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ انسان شخص سے تو پیدا نہیں ہوتا بلکہ مادہ تولید سے پیدا ہوتا ہے۔

قولہ: و یستلزم ان لا یصح

یہاں سے ماتن نے علامہ سکاکی کے مذہب میں دوسری خرابی ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ مجاز عقلی میں جہاں فاعل مجازی کی طرف اضافت ہوتی ہے تو چونکہ وہاں علامہ سکاکی کے مذہب کے مطابق فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہوگا تو پھر فاعل حقیقی کی فاعل حقیقی کی طرف اضافت ہوگی اور یہ اضافۃ الشیء الی نفسہ لازم آجائے گی تو پھر یہ اضافت جائز نہ ہوتی حالانکہ یہ اضافت جائز ہوتی ہے اور واقع ہوتی ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ قرآن پاک میں یہ اضافت واقع ہے مثلاً فما ربحت تجارتہم میں تجارۃ فاعل مجازی ہے اور ہم ضمیر یعنی تاجر فاعل حقیقی ہے تو پھر علامہ سکاکی کے مذہب کے مطابق تجارۃ سے بھی فاعل حقیقی مراد ہوگا لہذا اضافت الشیء الی نفسہ لازم آئے گی۔

قولہ: لو مثل بقولہ تعالی

یہاں سے ماتن پر ایک اعتراض ہو رہا ہے۔

اعتراض: ماتن نے جو اضافۃ الشیء الی نفسہ کی مثال دی ہے یہ درست نہیں کیونکہ اس میں اضافت الشیء الی نفسہ لازم نہیں آتی کیونکہ مجاز نہارہ اور صائم کے درمیان نہیں ہے بلکہ صائم اور اس کے اندر جو ضمیر ہے اس کے درمیان ہے تو یہ ضمیر تو کوئی مضاف نہیں پھر اضافۃ الشیء الی نفسہ کس طرح لازم آئے گی؟

جواب: بعض محققین نے یہ جواب دیا کہ ماتن نے مثال درست دی ہے کیونکہ یہ درست ہے کہ مجاز صائم اور اس کے اندر ضمیر کے درمیان ہے لیکن اس ضمیر سے مراد تو صاحب نہار ہے تو پھر یہ ضمیر نہار کی طرف راجع ہوگی اور نہار سے مراد بھی صاحب ہوگا اور ضمیر سے مراد بھی صاحب ہوگا تو اضافہ الشیء الی نفسہ لازم آجائے گی۔

الجواب:

شارح نے اس جواب کا رد کر دیا کہ یہاں اضافہ الشیء لازم نہیں آتی کیونکہ علم بیان کی ایک اصطلاح صنعت استخدام

ہے اور وہ یہ ہوتی ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں جو لفظ کو ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد لیا جائے اور جب لفظ کی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو پھر دوسرا معنی مراد لیا جائے تو یہاں بھی اس طرح ہے کہ نہار کے دو معنی ہیں ایک حقیقی یعنی دن اور دوسرا معنی صاحب ہے تو جب خود نہار ذکر کیا تو دن مراد لیا اور ضمیر ذکر کی تو صاحب مراد لے لیا تو اب کیسے اضافۃ الشی ءالا زم آئے گی۔

قوله:لکن المناقشه

یہاں سے شارح کی غرض ''لو مثل'' سے ہونے والے اعتراض کا خود جواب دینا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ اعتراض مثال پر ہے اور مثال پر اعتراض کرنا محصلین کے طریقے سے نہیں کیونکہ اگر مثال پر اعتراض کرو گے تو پھر وہ کہے گا کہ ہم اور مثال دیتے ہیں مثلا فما ربحت تجارتہم والی تو یہاں تجارت کی اضافت فاعل حقیقی کی طرف ہے تو پھر تجارت سے بھی علامہ سکا کی کے مذہب کے فاعل حقیقی مراد ہوگا تو اضافت الشی ء الی نفسہ لازم آئے گی۔

عبارت : ویستلزم ان لا یکون الامر بالبناء فی قوله تعالی یا ھاما ن لی ابن صرحا لھامان لان المرادبه حینئذ ھو العملة انفسھم ولیس کذلك لان النداء له و الخطاب معه ویستلزم ان ھتوقف نحو انبت الربیع البقل و شفی الطبیب المریض وسرتنی رویتك مما یکون الفاعل الحقیقی ھو الله تعالی علی السمع من الشارع لان اسماء الله تعالی توقیفیة لا یطلق علیه اسم لا حقیقة ولا مجازا ما لم یرد به اذن الشارع ولیس کذلك لان مثل ھذا الترکیب صحیح شائع ذائع فی کلامھم سمع من الشارع او لم یسمع۔

ترجمہ: اورلازم آتا ہے کہ اللہ تعالی کے قول یا ھامان بن لی صرحا میں بناء کا حکم ھامان کیلئے نہ ہو کیونکہ اس وقت مراد عملہ ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ نداء اور خطاب ھامان کے ساتھ ہے اور یہ کہ انبت الربیع البقل اور شفی الطبیب المریض اور صرتنی رؤیتک جیسی وہ تمام مثالیں جن میں فاعل حقیقی اللہ تعالی ہے ان کا شارع کی جانب سے سماعت پر موقوف ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اللہ تعالی کے اسماء توقیفی ہیں اس کی ذات پر کسی اسم کا اطلاق حقیقتا اور مجازا نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ اس کے بارے میں شارح کا اذن وارد نہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس تراکیب کی مثل درست ہیں ان کے کلام میں مستعمل ہیں شارح کی طرف سے سنی گئی ہوں یا نہ سنی گئی ہوں۔

وضاحت:و یستلزم ان لا یکون الامر

یہاں سے ماتن کی غرض علامہ سکا کی کے مذہب میں تیسری خرابی ذکر کرنا مقصود ہے۔

قرآن پاک میں ہے کہ فرعون نے کہا اے ھامان میرے لئے ایک محل بناؤ تو اب ھامان فاعل مجازی ہے تو سکا کی کے مذہب کے مطابق اس سے مراد فاعل حقیقی یعنی عملہ، مزدور مستری ہوں گے تو بالفرض اگر ھامان محل نہ بناتا تو پھر بادشاہ کو چاہیے کہ ھامان کو نہ پوچھتا بلکہ مستریوں کو پوچھتا حالانکہ نداا ور خطاب دونوں ھامان کو ہیں۔

قوله:و ان یتوقف......الخ

یہاں سے ماتن کی غرض علامہ سکا کی کے مذہب میں چوتھی خرابی بیان کرنا ہے۔

اور وہ خرابی یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ اللہ تعالی کے اسماء توقیفی ہوتے ہیں یعنی سماعت شرع پر موقوف ہوتے ہیں جو قرآن و حدیث میں اللہ تعالی کے نام ہیں ان کا تو اللہ تعالی پر اطلاق کر سکتے ہیں لیکن جس کا قرآن وحدیث میں اللہ تعالی پر اطلاق نہیں آیا ان کا اطلاق ہم اللہ تعالی پر نہیں کر سکتے نہ حقیقتا اور نہ ہی مجازا اور یہ تعمیم اس لئے ہے کہ کوئی یہ نہ کہے کہ میں مجازی معنی لیکر اطلاق کرتا ہوں تو اس کے بعد اعتراض یہ ہے کہ انبت الربیع البقل میں انبات کا فاعل مجازی ہے تو پھر علامہ سکا کی کے مذہب کے مطابق اس سے مراد فاعل حقیقی یعنی اللہ تعالی ہوگا تو پھر اللہ پر ربیع کا اطلاق کیا گیا تو یہ مثال تب درست ہونی چاہئے کہ قرآن وحدیث میں اللہ تعالی پر ربیع کا اطلاق آیا ہو اور اگر اللہ تعالی پر ربیع کا اطلاق قرآن وحدیث میں نہیں آیا تو پھر یہ مثال درست نہیں ہونی چاہئے حالانکہ یہ مثال اس بات پر موقوف نہیں ہے کہ قرآن وحدیث میں اللہ تعالی پر ربیع کا اطلاق آیا ہو یا نہ آیا ہو یہ مثل درست ہے۔

عبارت:واللوازم كلها منتفية كماذكرنا فينتفي كونه من باب الاستعارة بالكناية لان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وجوابه ان ان مبنى هذه الاعتراضات على ان مذهب السكاكي في الاستعارة بالكناية ان تذكرالمشبهة وتريد المشبه به حقيقة وهذا وهم لظهور ان ليس المراد بالمنية في قولنا مخالب المنية نشبت بفلان السبع حقيقة بل المراد الموت لكن بادعاء السبعية له وجعل لفظ المنية مراد فاللفظ السبع ادعاءً كيف و قد قال السكاكي في تحقيقه تدعى اسم المنية اسما للسبع مرادفا له بارتكاب تاويل وهو ان المنية تدخل في جنس السباع لاجل المبالغة في التشبيه وقال ايضا المراد بالمنية السبع بادعاء السبعية لها وانكار ان يكون شيئا غير سبع و حٍ يكون المراد بعيشة صاحبها بادعاء الصاحبية لها وبالنهار الصائم بادعاء الصائمية لها لابالحقيقة حتى يفسد المعنى وتبطل الاضافة وايضا يكون الامر بالبناء لها مان كما ان النداء له لكن بادعاء انه بان وجعله من جنس العملة لفرط المباشرة ولايكون الربيع مطلقا على الله تعالیٰ حقيقة حتى يتوقف على السمع اذا المراد به حقيقة هو الربيع لكن بادعاء انه قادر مختار من اجل المبالغة في التشبيه وهذا ظاهر نعم يرد على مذهبه في الاستعارة بالكناية اعتراض قوى نذكره في علم البيان ان شاء الله تعالیٰ۔

ترجمہ:اورتمام لوازم منتفی ہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو مجاز عقلی کا استعارہ بالکنایہ کے باب سے ہونا بھی منتفی ہو گیا کیونکہ لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاءکوواجب کرتا ہے۔

اوراس نظر کا جواب یہ ہے کہ ان اعتراضات کی بنیاداس بات پر ہے کہ علامہ سکا کی کا مذہب استعارہ بالکنایہ میں یہ ہے کہ مشبہ کوذکرکیا جائے اورمشبہ بہ حقیقۃ مرادلیا جائے اوروہم ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ ہمارے قول مخالب المنیہ نشبت بـفـلان میں منیہ سے مرادحقیقۃ درندہ نہیں ہے بلکہ مرادموت ہے لیکن موت کیلئے درندگی کا دعوی کرتے ہوئے اورلفظ منیہ کوادعاء لفظ سبع کا مرادف بتاتے ہوئے اور یہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ علامہ سکا کی نے اس کی تحقیق میں کہا کہ ہم دعوی کرتے ہیں کہ منیہ کا اسم سبع کے اسم کے مرادف ہے تاویل کا ارتکاب کرتے ہوئے اوروہ تاویل یہ ہے کہ منیہ جنس سباع میں مبالغہ فی التشبیہ کی وجہ سے داخل ہےاور یہ بھی فرمایا کہ منیہ سے مرادسبع ہے منیہ کیلئے سبعیت کا دعوی کرتے ہوئے اوراس چیز کا انکار کرتے ہوئے کہ وہ سبع کے علاوہ کوئی شیء ہواوراس وقت عیشہ سے مرادصاحب عیشہ ہوگا اس کیلئے صاحبیت کا دعوی کرتے ہوئے اورنہار سے مراد صائم ہوگا اس نہار کیلئے صائمیت کا دعوی کرتے ہوئے نہ کہ حقیقتا حتی کہ معنی فاسد ہواوراضافت باطل ہواور بناء کا حکم بھی ھامان کیلئے ہوگا جس طرح کہ نداءاس کیلئے ہے لیکن اس ادعاء کے ساتھ کہ وہ بانی ہے اوراس کوجنس عملہ سے بناتے ہوئے کثرت میل جول کی وجہ سے اورربیع کا اطلاق اللہ تعالی پرحقیقتا نہیں ہوگا حتی کہ یہ سماعت پرموقوف ہو کیونکہ مراداس سے حقیقتا وہ ربیع ہے لیکن ادعاءقادرمختار ہے مبالغہ فی التشبیہ کی وجہ سےاور یہ مذکورہ بات بالکل ظاہر ہے ہاں علامہ سکا کی کے مذہب پراستعارہ بالکنایہ میں ایک مضبوط اعتراض وارد ہوتا ہے جس کوہم ان شاءاللہ تعالی علم بیان میں بیان کریں گے۔

وضاحت:جوابہ

جب شارح کا مختار مذہب علامہ سکا کی کا ہے لہذا ان اعتراضات کا جواب دیا ہے جواب یہ ہے کہ ماتن نے علامہ سکا کی کے کلام کواور مراد کونہیں سمجھا حتی کہ انہوں نے یہ اعتراضات کر دیئے یہ اعتراضات اس وقت وارد ہوئے تھے جب ذکر مشبہ سے مشبہ بہ حقیقۃ مراد لیا جائے جیسا کہ ماتن کو وہم ہوا حالانکہ علامہ سکا کی کی یہ مراد نہیں ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ استعارہ بالکنایہ میں ذکر مشبہ کا ہوتا ہے اور مراد مشبہ بہ ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ مشبہ کو مشبہ بہ کا فرد ادعائی بنایا جاتا ہے تو پھر مشبہ بہ کے دو افراد ہو جاتے ہیں ایک حقیقی اور متعارف اور دوسرا فرد ادعائی اور غیر متعارف اور مراد وہ ادعائی اور غیر متعارف ہوتا ہے جیسے کہ یہاں مخالب المنية نشبت بفلان میں ذکر بھی منیہ ہے اور مراد بھی منیہ ہے لیکن منیہ کو درندہ کا فرد بنایا گیا ہے گویا کہ درندے کے دو فرد ہو گئے ایک وہ جو جنگلوں میں رہتا ہے اور دوسرا فرد موت ہے تو یہاں حقیقی درندہ مراد نہیں ہے بلکہ ادعائی فرد مراد ہے۔

اس پر شارح نے قال السکا کی سے دلیل ذکر کی ہے لہذا جب یہی علامہ سکا کی کی مراد ہے کہ فرد ادعائی مراد لیا جائے تو اس صورت میں ماتن کے تمام اعتراضات ختم ہو گئے۔

قولہ:نعم

یہاں سے شارح کی غرض علامہ سکا کی کے مذہب پر ایک اعتراض کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب منیہ سے مراد موت ہے تو لفظ منیہ کو موضوع لہ میں استعمال کیا گیا لہذا یہ استعارہ کے باب میں داخل نہیں ہوگا جس کا تعلق مجاز لغوی سے ہے؟

جواب: یہ ہے کہ منیہ کا استعمال موت میں دو طریقوں پر ہے پہلا طریقہ یہ ہے کہ اس کا استعمال فقط موت میں کیا جائے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس کا استعمال موت میں کیا جائے لیکن اس کیلئے درندگی کا دعوی کرتے ہوئے پہلا استعمال حقیقت ہے کیونکہ وہ موضوع لہ میں استعمال ہے لیکن یہ مراد نہیں ہے بلکہ دوسرا طریقہ مراد ہے لیکن وہ حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ یہ استعمال غیر موضوع لہ میں ہے اور اعتراض اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب منیہ سے مراد معنی اول ہو۔

عبارت:ولانه ای ماذھب الیه السکاکی ینتقض بنحو نھارہ صائم ولیله قائم وما اشبه ذلك ممایشتمل علی ذکر الفاعل الحقیقی لاشتماله علی ذکر طرفی التشبیه وھو مانع عن حمل الکلام علی الاستعارۃ کما صرح به فی کتابه وقال ان نحو رایت بفلان اسدا او لقینی منه اسد وما اشبه ذلك من باب التشبیه لاالاستعارۃ وجوابه انالانم ان ذکر الطرفین مطلقا ینافی الاستعارۃ بل اذا کان علی وجه ینبئ عن التشبیه سواء کان علی جھة الحمل نحو زید اسد اولانحو لجین الماء بدلیل انه جعل نحو قوله ؏ قد زر ازارہ علی القمرOمن قبیل الاستعارۃمع اشتماله علی ذکر الطرفین علی ان المشبه به ھھنا ھو شخص صائم مطلقا والضمیر لفلان نفسه من غیر اعتبار کونه صائما اوغیر صائم۔

ترجمہ:اوراس بھی یعنی جس طرف علامہ سکا کی گئے وہ نھارہ صائم اورلیلۃ قائم اوراس کی مثل وہ صورتیں جو فاعل حقیقی کے ذکر پر مشتمل ہوں سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ وہ تشبیہ کے دونوں اطراف پر مشتمل ہے اور یہ کلام کواستعارہ پر محمول کرنے سے مانع ہے جیسا کہ علامہ سکا کی نے اپنی کتاب میں اس کی صراحت کی ہے اورکہا کہ رائیت بفلان اسدا یالقینی منہ اسداوراس کی مثل تشبیہ کے باب سے ہیں نہ کہ استعارہ کے باب سے۔

اوراس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کوتسلیم نہیں کرتے کہ طرفین کا ذکر مطلقا استعارہ کے منافی ہے بلکہ جب ایسی صورت پر مشتمل ہو جوتشبیہ کے بارے میں خبردے برابر ہے کہ وہ حمل کی جہت پر ہوجیسا کہ زید اسد یا حمل کی جہت پر نہ ہوجیسے لجین الماءاس دلیل کے ساتھ کہ علامہ سکا کی نے شاعر کے قول قد زری ازارہ علی القمر کواستعارہ کے باب سے بنایا ہے حالانکہ یہ طرفین کے ذکر پر مشتمل ہے اس کے علاوہ یہاں پر مشبہ بہ روزہ دار شخص ہے جو کہ غیر معین ہے اورضمیر فلاں شخص کیلئے ہے بغیراس چیز کا اعتبار کئے کہ وہ صائم ہے یا غیر صائم ہے۔

وضاحت:قولہ:و لانه ای ما ذھب الیه

یہاں سے ماتن کی غرض علامہ سکا کی کے مذہب پر پانچواں اعتراض کرنا ہے اوروہ یہ ہے کہ علامہ سکا کی کا مؤقف یہ ہے کہ مجاز عقلی،استعارہ بالکنایہ ہے اوروہ اس طرح کہ فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے اور فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہوتا ہے تشبیہ میں مشبہ بہ اورمشبہ دونوں کا ایک ساتھ ذکر نہیں ہوتا تو پھر مجاز عقلی استعارہ بالکنایہ کیسے ہوسکتا ہے اس کی مثال نھارہ صائم ہے تو یہاں نھار فاعل مجازی ہے جو کہ مشبہ ہے اور(ہ)ضمیر جو کہ فاعل حقیقی اورمشبہ بہ ہے اس کا بھی ذکر ہے اسی طرح لیلہ صائم میں بھی دونوں طرفوں کا ذکر ہے۔

اورعلامہ سکا کی نے خود اپنی کتاب میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر مشبہ اورمشبہ بہ دونوں کا ذکر ہوتو پھراس کو استعارہ نہیں کہتے ہیں جیسے رائیت بفلان اسدا کہ میں نے فلاں کوشیر دیکھا تو یہاں فلان مشبہ اوراسدمشبہ بہ ہے دونوں مذکور ہیں تو یہ مثال باب التشبیہ سے ہے استعارہ کے باب سے نہیں ہے کیونکہ ان مثالوں میں مشبہ اورمشبہ بہ دونوں مذکور ہیں؟

قوله:جوابه لا نسلم ان ذکر الطرفین ....الخ

چونکہ شارح کا پسندیدہ مؤقف علامہ سکا کی والا ہے لہذا یہاں سے شارح ماتن کے اس اعتراض کے چند جوابات ذکر کریں گے۔

جواب اول: یہ ہے کہ ہم جو یہ کہتے ہیں کہ استعارہ میں دونوں طرف کا ذکر کرنا منع ہے تو یہ مطلقا منع نہیں ہے بلکہ اس وقت جب تشبیہ خبر دے تشبیہ سے مطلب یہ ہے کہ تشبیہ بنانے کے بغیر معنی درست نہ ہو سکے مشبہ، مشبہ بہ کا ذکر تشبیہ کا فائدہ دے اس کی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں مثلا، مبتداء، خبر ہو جیسے زید اسد اب یہ مشبہ مشبہ بہ سے خبر دیتا ہے کیونکہ تشبیہ نہ بنائیں تو حمل درست نہیں کیونکہ زید اسد ایک دوسرے کے مبائن ہیں تو مبائن کا مبائن پر حمل کیسے ہوسکتا ہے یا حال ذوالحال ہوں یا مضاف مضاف الیہ ہوں لیکن اضافت بیانی ہو جیسے لجین الماء تو اب یہاں تشبیہ کے بغیر معنی درست نہیں ہوسکتا کیونکہ لجین چاندی کے پانی کو کہتے ہیں تشبیہ کا اعتبار کئے بغیر معنی یہ ہوگا کہ چاندی جو کہ پانی ہے یہ معنی درست نہیں جب لجین اور الماء کے درمیان رشبیہ کا اعتبار کریں تو پھر معنی یہ ہوگا کہ چاندی کے پانی کی طرح۔

قوله:بدلیل انه جعل

یہاں سے شارح نے اس بات پر دلیل دی کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا ذکر استعارہ میں مطلقا منع نہیں ہوتا بلکہ خاص طریقے پر منع ہوتا ہے تو دلیل یہ ہے کہ خود علامہ سکا کی نے ایک شعر میں استعارہ بنایا ہے حالانکہ وہاں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا ذکر ہے تو شعر کا ایک مصرعہ یہ ہے قد زرازرارہ علی القمر کہ میرے محبوب کی قمیض اس لئے جلدی پھٹی ہے کہ کئی ریشمی کپڑے ایسے ہوتے ہیں جو کہ چاند کی روشنی میں جلد پھٹ جاتے ہیں تو میرا محبوب بھی چاند ہے تو اس پر یہ کپڑے اس لئے جلدی پھٹ جاتے ہیں تو ان یہاں مشبہ یعنی محبوب کا ذکر بھی ہے ازرارہ میں اور مشبہ بہ قمر کا بھی ذکر ہے لیکن باوجود دونوں کے ذکر کے علامہ سکا کی نے یہاں استعارہ بنایا تو معلوم ہوا کہ مطلقا مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا ذکر استعارہ میں منع نہیں ہوتا ہے بلکہ تب منع ہوتا ہے جب تشبیہ سے خبر دے۔

قوله:علی ان المتنبه به ههنا

یہاں سے شارح کی غرض **دوسرا جواب** دینا ہے جواب ثانی یہ ہے کہ نھارہ صائم میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا ذکر نہیں بلکہ صرف ایک یعنی مشبہ کا ذکر ہے کیونکہ دونوں کا ذکر تب ہوتا کہ نہارہ مشبہ ہوتا اور ہ ضمیر مشبہ بہ ہوتی حالانکہ اس طرح نہیں کیونکہ نھار مشبہ ہے اس سے مراد مطلق صائم ہے یعنی ہ ضمیر ہو یا کوئی اور ہو اور ہ ضمیر سے مراد ذات ہے اس بندے کی خواہ صائم ہو یا غیر صائم ہو تو یہ مشبہ بہ نہیں کیونکہ مشبہ بہ تو شخص صائم ہے تو مطلب یہ ہے کہ جو مشبہ بہ ہے اس کا ذکر نہیں اور جو مذکور ہے وہ مشبہ بہ نہیں ہے کیونکہ نھار سے تو مطلق صائم مراد ہے خواہ ہ ضمیر ہو یا کوئی اور ہو ہ ضمیر سے مراد ذات ہے خواہ صائم ہو یا غیر صائم ہو تو نہار سے مراد صائم ہے اور ہ ضمیر میں تو غیر صائم کا احتمال بھی ہوسکتا ہے تو پھر جب اتنا بعد ہے تو مشبہ اور مشبہ بہ کیسے بن سکتے ہیں۔

عبارت:ومنهم من لم يقف على مراد السكاكي بالاستعارة بالكناية فاجاب عن الاولين بان الاستعارةانما هي في ضمير راضية والمعنى فهو في عيشة حسنة مثل عيشة راضٍ صاحبها عنها والمراد بالنهار الصائم مطلقا فيكون من باب اضافة العام الى الخاص ولوسلم فمن اضافة المسمىٰ الى الاسم فانظر الى ماارتكب من التمحلات المستبشعة وحمل الكلام الذى هو من البلاغة بمكان على الوجه المسترذل وعن الثالث بان الامر بالبناء لها مان مجاز ولغيره حقيقة وخفي عليه انه اذا كان المراد بلفظها مان هو الباني حقيقة كما فهم لم يكن الامر لهامان لاحقيقة ولامجازا الاترى انك اذا قلت ارم يا اسد لايكون الامر للحيوان المفترس قطعا وعن الرابع بان التوقيف انما هو مذهب البعض والسكاكي ممن يجوز اطلاق الاسم على الله من غير توقيف ولهذا صرح بان الربيع استعارة بالكناية عنه ولم يعرف انه لو صح ذلك لوجب عندالقائلين بالتوقيف ان يتوقف صحة مثل هذا التركيب على السمع وليس كذلك لانه شائع ذائع في كلام الجميع من غير توقف۔

ترجمہ:اورلوگوں میں سے بعض جب استعارہ بالکنایہ سے علامہ سکا کی کی مراد پر واقف نہ ہو سکے تو انہوں نے پہلے دونوں اعتراضات کا جواب یہ دیا کہ استعارہ راضیۃ کی ضمیر میں ہے اور معنی یہ ہے کہ وہ ایسی اچھی زندگی میں ہے جو اس زندگی کی مثل ہے جس سے اس کا صاحب راضی ہو اور نہار سے مراد مطلقا صائم ہے تو یہ عام کی خاص کی طرف اضافت کے قبیل سے ہوگا اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو مسمی کی اسم کی طرف اضافت کے قبیل سے ہوگا تو آپ دیکھیں گے کہ اس نے کس قدر بدمزہ تکلفات کا ارتکاب کیا اور وہ کلام جو کہ بلاغت کے درجہ پر تھا اس کو مردود وجہ پر محمول کر دیا۔

اور تیسرے اعتراض کا یہ جواب دیا کہ بناء کا امر ھامان کیلئے مجازا ہے اور اس کے غیر کیلئے حقیقتا ہے اور اس پر یہ بات پوشیدہ رہ گئی کہ جب لفظ ھامان سے مراد حقیقت بانی (بنانے والا) ہے جیسا کہ اس نے سمجھا امر نہ حقیقتا ہوگا نہ مجازا ہوگا کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب تم کہتے ہو اے اسد تیر پھینکو تو حکم حیوان مفترس کیلئے قطعا نہیں ہوگا اور چوتھے اعتراض کا یہ جواب دیا کہ توقیف بعض کا مذہب ہے اور علامہ سکا کی ان میں سے ہیں جو اسم کا اطلاق اللہ تعالی کی ذات پر بغیر توقیف کے جائز قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے اس نے صراحت کی کہ ربیع اللہ تعالی سے استعارہ بالکنایہ ہے اور اس مجیب نے یہ نہ پہچانا کہ اگر یہ درست ہو تو توقیف کے قائلین کے نزدیک واجب ہوگا کہ اس ترکیب کی مثل کا صحیح ہونا سماعت پر موقوف ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ ترکیب بغیر توقیف کے تمام لوگوں کے کلام میں جائز الاستعمال ہے۔

وضاحت:و منهم من لم يقف

یہاں سے شارح کی غرض بعض شارحین نے علامہ سکا کی پر ماتن کے اعتراضات کے جوابات دیئے تھے انکو ذکر کر کے ان کا رد کرنا ہے کہ ان لوگوں کو علامہ سکا کی کی استعارہ بالکنایہ سے مراد سمجھنے میں غلطی لگی جس کی وجہ سے انہوں نے یہ جوابات اختیار کیئے۔

(ا) پہلا اعتراض ماتن نے یہ کیا تھا کہ فھو فی عیشۃ راضیۃ میں عیشۃ سے مراد صاحب ہوگا اور ھو سے بھی صاحب مراد ہوگا تو پھر ظرفیۃ الشیء لنفسہ لازم آجائے گی؟ اس کا جواب بعض نے یہ دیا کہ یہ تو تب لازم آئے گا جب مجاز عقلی عیشہ میں ھو حالانکہ مجاز عقلی تو راضیہ اور اس کی ضمیر کے درمیان ہے تو راضیہ کی ضمیر سے مراد صاحب ہوگا تو ہ ضمیر تو کوئی ظرف نہیں کہ ظرفیۃ الشیء الی نفسہ لازم آئے۔

تو اس جواب میں ان کو یہ غلطی لگی کہ ان کے جواب سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ اگر عیشۃ میں مجاز عقلی بنائیں تو ظرفیۃ الشیء الی نفسہ لازم آئے گی حالانکہ شارح کی وضاحت سے معلوم ہوا کہ ظرفیۃ الشیء الی نفسہ لازم نہیں آتی کیونکہ ذکر بھی عیشہ کا اور مراد بھی عیشہ ہوگا لیکن عیشہ کو صاحب کا ایک فرد ادعائی بنایا گیا ہے لہذا کوئی ظرفیۃ الشیء الی نفسہ لازم نہیں آئے گی۔

قولہ:و المراد او با لنھار

ماتن کی جانب سے دوسرا اعتراض یہ تھا کہ نہارہ صائم میں اضافۃ الشیء الی نفسہ لازم آئے گی تو ان بعض شارحین نے پہلا جواب یہ دیا تھا کہ نہار سے مراد مطلقا صائم ہے خواہ "ہ" ضمیر ہو یا کوئی غیر ہو اور ھو ضمیر سے مراد تو خاص صائم ہے تو یہ عام کی خاص کی طرف اضافت ہوئی اور یہ درست ہے اضافۃ الشیء الی نفسہ لازم نہیں آتی۔

اس جواب میں خرابی یہ ہے کہ علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ کے جواب کے مطابق تو نھار سے خاص صائم مراد ہے یعنی نہار کیونکہ صائم کے دو افراد تھے ایک ہ ضمیر اور دوسرا نہار جبکہ بعض شارحین نے یہ کہا کہ نہار سے مطلق صائم مراد ہے حالانکہ مطلق نہیں بلکہ خاص مراد ہے۔

قولہ:و لو سلم

یہاں سے شارح دوسرے اعتراض کا بعض شارحین کا دوسرا جواب ذکر کر رہے ہیں جواب یہ دیا کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ نہار سے مراد بھی خاص ہے یعنی ہ ضمیر مراد ہے لیکن یہاں ہم اس میں مسمی والی تاویل کرتے ہیں کہ نہار مسمی ہے اور ہ ضمیر اسم ہے تو مسمی کی اضافت اسم کی طرف ہوئی لہذا اضافۃ الشیء الی نفسہ لازم نہ آئی جیسے کسی کے دو نام ہوں لیث اور اسد پھر ہر ایک کو دوسرے کی طرف مضاف کر کے لیث اسد کہتے ہیں کہ لیث مسمی اور اسد اسم ہے اور یہ جائز ہے۔اس جواب میں خرابی یہ ہے کہ انہوں نے کہا کہ نہار سے خاص مراد ہے یعنی ہ ضمیر تو یہ ہ ضمیر اور نہار عین بن گئے حالانکہ تاویل مسمی اور اسم والی کی جب شارح تفتازانی کے جواب کے مطابق نہار سے جو خاص مراد ہے تو وہی نہار ہے جو کہ فرد ادعائی ہے تو اب "ہ" ضمیر اور نہار دونوں ہیں لہذا اب مسمی اور اسم کی تاویل نہیں کر سکتے کیونکہ یہ تاویل بعیدہ ہے جو کہ بغیر ضرورت کے ہے۔

قولہ:و من الثالث

یہاں سے ماتن کے **تیسرے اعتراض کے جواب** کو ذکر کرنا ہے ماتن کا تیسرا اعتراض یہ تھا کہ ھامان ابن لی صرحا میں ھامان سے عملہ مراد ہوگا جب عملہ مراد ہے تو پھر پوچھ گچھ مستریوں سے ہونی چاہئے حالانکہ نداء اور خطاب ھامان کو ہے اور محل نہ

بنانے کی صورت میں باز پرس بھی اسی سے ہونی چاہئے بعض نے یہ جواب دیا تھا کہ ھامان سے مراد عملہ ہے لیکن عملہ کو حقیقتا حکم ہے اور ھامان کو مجازا حکم ہے تو اس لئے پھر ھامان سے پوچھ گچھ بھی ہوگی۔

قولہ:و خفی علیہ

یہاں سے شارح اس جواب کا رد ذکر کر رہے ہیں کہ جب ھامان سے مراد عملہ ہے تو پھر ھامان کو نہ حقیقتا اور نہ ہی مجازا حکم ہونا چاہئے اس کی مثال یہ ہے کہ تم کسی کو کہو (ارم یا اسد) اب یہاں اسد سے رجل شجاع مراد ہے تو اب تم کہو گے کہ رجل شجاع کو حقیقتا حکم ہے اور اسد کو مجازا حکم ہے حالانکہ حیوان مفترس کو نہ حقیقتا اور نہ ہی مجازا حکم ہوتا ہے۔

قولہ:عن الرابع ......الخ

یہاں سے شارح ماتن کے چوتھے اعتراض کا جو بعض شارحین نے جواب دیا اس کو ذکر کر کے اس کو رد کر رہے ہیں چوتھا اعتراض یہ تھا کہ انبت الربیع البقل کی صحت سماع شرع پر موقوف ہونی چاہئے حالانکہ موقوف نہیں؟ تو بعض نے یہ جواب دیا کہ اللہ تعالی کے اسماء جو توقیفی ہیں تو یہ بعض کا مذہب ہے اور علامہ سکاکی تو انہیں میں سے ہیں جو کہ توقیفی ہونے کے قائل نہیں ہیں اس لئے پھر اس مثال کی صحت سماع شرع پر موقوف نہیں۔

تو علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ نے اس کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ چلو اگر علامہ سکاکی توقیف کا قائل نہیں تو جو توقیفی ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک تو اس مثال کی صحت سماع شرع پر موقوف ہونی چاہئے حالانکہ ان کے نزدیک بھی موقوف نہیں ہے۔

الحمد للہ تعالی اسناد خبری کے احوال ۲۶ رجب المرجب ۱۴۳۷ بروز بدھ بوقت ۱۰:۰۵ (صبح) پر مکمل ہوئے۔

ابو اسید محمد مشتاق شاہد العطاری المدنی

الحمد للہ تعالی حمد الشاکرین

بسم الله الرحمٰن الرحیم،الصلوۃ و السلام علیك یا رسول لله

احوال المسند الیه

عبارت:اعنی الامور العارضه له من حیث انه مسند الیه کحذفه و ذکره و تعریفه و تنکیره و غیر ذلك من الاعتبارات الراجعة الیه لذاته لا بواسطة الحکم او المسند مثلا ککونه مسند الیه لحکم موکدا و متروك التاکید و کونه مسند الیه لمسند مقدم او موخر معرف او منکر و نحو ذلك و سیاتی بیان کون المسند الیه اولی بالتقدیم۔

ترجمہ: میری مراد وہ امور جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں جیسے اس کا حذف کرنا،ذکر کرنا،معرفہ لانا،نکرہ لانا اور اس کے علاوہ وہ اعتبارات جو اس کی طرف اس کی ذات کی وجہ سے لوٹتے ہیں نہ کہ حکم یا مسند کے واسطے سے،مثلا اس کا مسند الیہ ہونا حکم مؤکد کیلئے یا ترک تاکید کیلئے اور اس کا مسند الیہ ہونا،مسند مقدم یا مؤخر،معرفہ یا نکرہ کیلئے اور اس کی مثل اور عنقریب مسند الیہ کے اولیٰ بالتقدیم ہونے کا بیان آئے گا۔

وضاحت:قوله:اعنی الامور العارضة له

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ احوال حال کی جمع ہے اور حال کہتے ہیں امر داعی کو جیسا کہ پیچھے گزرا اور اس کی اضافت مخاطب کی طرف ہوتی ہے نہ کہ مسند الیہ کی طرف لہذا آپ کا احوال المسند الیہ کہنا درست نہیں ھے؟

جواب: یہ ہے کہ اھل معانی کے نزدیک حال کے دو معانی ہیں (۱) امر داعی (۲) امر عارض،آپکا اعتراض معنی اول پر وارد ہوتا ہے جبکہ مراد یہاں پر امر ثانی ہے۔

قوله من حیث انه مسند الیه

یہاں سے بھی شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ زید کا کلی ہونا،جزئی ہونا،اعلال،ادغام،اعراب،بناء یہ بھی مسند الیہ کے احوال میں سے ہیں حالانکہ اس باب میں ان سے بحث نہیں کی جاتی؟

جواب: یہ ہے کہ ہم نے جو کہا اس دوسرے باب میں مسند الیہ کے احوال کا ذکر ہوگا تو اس سے مراد وہ احوال ہیں جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کے اعتبار سے عارض ہوتے ہیں اور جو آپ نے ذکر کیے ہیں وہ تو مسند الیہ کی ذات کے احوال ہیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ رفع مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کے اعتبار سے عارض ہوتا ہے حالانکہ اس سے بحث نہیں کی جاتی ھے؟

جواب: یہ ہے کہ امور عارضہ سے مراد مطلق امور عارضہ نہیں ہیں بلکہ وہ امور عارضہ مراد ہیں جن کے ساتھ لفظ مقتضی

الحال کے مطابق ہوتا ہے اور رفع کا یہ مرتبہ نہیں ہے۔

لذاته لا بواسطة الحكم

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ بعض امور مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کے اعتبار سے عارض ہوتے ہیں جیسے حکم مؤکد کیلئے مسند الیہ ہونا، ترک تاکید کیلئے مسند الیہ ہونا وغیرہ، حالانکہ اس باب میں ان سے بحث نہیں کی جاتی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہم نے جو کہا کہ مسند الیہ کے ان احوال کا ذکر ہوگا جو مسند الیہ کو با اعتبار مسند الیہ کے عارض ہونگے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو با اعتبار مسند الیہ کے بالذات عارض ہونگے نہ کہ کسی واسطے سے اور جو تم نے ذکر کیے وہ تو حکم اور مسند کے واسطے سے عارض ہوتے ہیں۔

قوله سيأتي بيان

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ باب اول اسناد خبری کے احوال کی وجہ تقدیم تو آپ نے بیان کر دی تھی لیکن اس باب احوال مسند الیہ کو مقدم کیوں کیا گیا اس کی وجہ کیا ہے اس کو بیان نہیں کیا گیا؟

جواب: یہ ہے کہ بعد میں ان شاء اللہ اس کی وجہ آئے گی کہ یہ اولی بالتقدیم کیوں ہے اور وہ یہ ہے کہ مسند الیہ کلام میں رکن اعظم ہوتا ہے اس لیے اس کے احوال کو بقیہ احوال پر مقدم کیا۔

عبارت:اما حذفه قدمه علی سائر الاحوال لانه عبارة عن عدم الاتیان به و هو مقدم علی الاتیان لتاخر و جود الحادث عن عدمه و الحذف یفتقر الی امرین احدهما قابلیة المقام و هو ان یکون السامع عارفابه لوجود القرائن و الثانی الداعی الموجب لرجحان الحذف علی الذکر و لما کان الاول معلوما مقررا فی علم النحو ایضا دون الثانی قصد الی تفصیل الثانی مع اشارةما ضمنیة الی الاول فقال فللاحتراز عن العبث اذ القرینه دالة علیه فذکره عبث لکن لابناء علی الحقیقة و فی نفس الامر بل بناء علی الظاهر و الا فهو فی الحقیقة الرکن الاعظم من الکلام فکیف یکون ذکره عبثا و قیل معناه انه عبث نظرا الی ظاهر القرینة و اما فی الحقیقة فیجوز ان یتعلق به غرض مثل التبرک و الا ستلذاذ و التنبیه علی غباوةالسامع و نحو ذلك۔

ترجمہ: (بہرحال اس کو حذف کرنا) حذف کو بقیہ تمام احوال پر مقدم کیا کیونکہ یہ عدم اتیان سے عبارت ہےاور عدم اتیان، اتیان پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ وجود حادث عدم حادث سے مؤخر ہوتا ہےاور حذف دو چیزوں کی طرف محتاج ہوتا ہے ان میں پہلا مقام کا حذف کے قابل ہونا اور وہ یہ ہے کہ قرائن کے پائے جانے کی وجہ سے سامع اس کو پہچاننے والا ہو اور دوسرا امر ایسا داعی ہے جو کہ حذف کو ذکر پر ترجیح دینے کا موجب ہو اور جب امر اول علم نحو میں بھی موجود تھا نہ کہ دوسرا تو امر اول کی طرف پوشیدہ سا اشارہ کرتے ہوئے امر ثانی کی تفصیل کا ارادہ کیا تو کہا عبث سے احتراز کرتے ہوئے کیونکہ قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے تو اس کا ذکر عبث ہوگا لیکن نہ تو حقیقت پر بناء کرتے ہوئے اور نہ ہی نفس الامر میں بلکہ ظاہر پر بناء کرتے ہوئے ورنہ مسند الیہ حقیقت میں تو کلام کا رکن اعظم ہے تو اس کا ذکر عبث کیسے ہو سکتا ہے اور کہا گیا اس کا معنی ھے ظاہری قرینے کی طرف نظر کرتے ہوئے عبث ہے اور بہرحال حقیقت میں تو جائز ہے کہ اس کے ساتھ کوئی غرض متعلق ہو جیسے، تبرک، لذت چاہنا، سامع کی کند ذھنی پر تنبیہ کرنا اور اس کی مثل۔

وضاحت:قوله:قدّمه علی سائر الاحوال

شارح کی غرض یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ حذف کو تمام احوال پر مقدم کرنا ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ مرجوح کو ترجیح دینا ہے کیونکہ حذف عدمی ہے اور باقی احوال وجودی ہیں اور وجود عدم سے اشرف ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ حذف عدم اتیان سے عبارت ہے اور عدم اتیان، اتیان پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ وجود حادث عدم سے مؤخر ہوتا ہے۔

اعتراض: آپکا جواب سوال کے مطابق نہیں ہے کیونکہ یہ وجہ صرف اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ حذف کو ذکر پر مقدم کیا جائے بقیہ احوال تعریف، تنکیر وغیرہ پر مقدم ہونے کا تقاضا نہیں کرتی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ تمام احوال ذکر کی فرع ہیں اور یہ وجہ جب تقدیم حذف کا تقاضا کر رہی ہے تو اس بات کا بھی تقاضا

کرے گی کہ حذف کو باقی تمام احوال پر مقدم کیا جائے کیونکہ حذف جب ذکر کے مقابل اصل ہے اور ذکر باقی تمام احوال کے مقابل اصل ہے تو حذف تمام احوال کے مقابل اصل ہوگا کیونکہ اصل کی اصل، اصل ہوتی ہے۔

قولہ:والحذف یفتقر الی امرین

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ حذف دو چیزوں کا محتاج ہوتا ہے ماتن نے یہاں پر ایک کو ذکر کیا دونوں کو ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: یہ ہے کہ حذف کیلئے دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک علت **مصححہ** جو یہ بتائے کہ یہاں حذف کرنا صحیح ہے اور دوسری علت باعثہ جو یہ بتائے کہ یہاں حذف کو ذکر پر ترجیح کیسے ہے تو ماتن نے یہاں پر علت **مصححہ** کو ذکر نہیں کیا کیونکہ اس کا ذکر نحو میں موجود ہے اور علت باعثہ کو ذکر کیا کیونکہ اس کا ذکر نحو وغیرہ میں نہیں ہے اسلئے یہاں اس کا ذکر کیا۔

قولہ:فی علم النحو ایضاً

اعتراض: شارح نے کہا کہ علت **مصححہ** کا ذکر نحو میں بھی ہے تو اس سے **معلوم** ہوا کہ یہاں **متن** میں بھی ذکر ہے حالانکہ اس کا ذکر نہیں ہے؟

جواب: یہاں ماتن نے صراحۃً علت **مصححہ** کا ذکر نہیں کیا باقی ضمنی طور پر اشارہ اس کی طرف یہاں **متن** میں بحرحال موجود ہے اوراسطرح کہ ماتن نے جب کہاللا حتراز عن العبث تو یہ قرینے کی موجودگی کی طرف اشارہ کر رہا ہے اور قرینہ ہی علت **مصححہ** ہے۔

قولہ : لکن لا بناء علی الحقیقۃ

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مسند الیہ کلام میں رکن اعظم ہوتا ہے تو اس کا ذکر کرنا عبث کیسے ہوسکتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ حقیقت اور نفس الامر میں مسند الیہ کے ذکر سے عبث لازم نہیں آتا کیونکہ حقیقت میں تو وہ کلام کا رکن اعظم ہے بلکہ ظاھر المال پر بناء کرتے ہوئے اس کو حذف کیا جاتا ہے۔

قولہ:و قیل معناہ انہ عبث

یہاں سے شارح کی غرض ماتن کے قول بناء علی الظاھر کے معنی کے بارے میں بعض لوگوں کا مؤقف اور اس کا رد ذکر کرنا ہے۔

شارح کے نزدیک اس کا مطلب ظاھر المال ہے بعض لوگوں نے کہا کہ اس کا مطلب ظاھر القرینہ ہے شارح اس کا رد کر رہے ہیں کہ یہ معنی لینا غیر متبادر ہے کیونکہ متبادر الی الفہم ظاھر حال السامع ہے اور الفاظ کو متبادر الی الفہم معنی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے بجائے اسکے کہ اس کو غیر متبادر الی الفہم معنی پر محمول کیا جائے۔

فائدہ: ظاھر حال السامع اور ظاھر القرینہ کا معنی لینے میں فرق یہ ہوگا کہ پہلی توجیہ میں عبث کی نفی اس بناء پر ہوگی کہ مسند الیہ رکن اعظم ہے، اور دوسری توجیہ میں اس بنا پر ہوگی کہ غرض کا تعلق جائز ہے۔

عبارت:او تخييل العدول الى اقوى الدليلين من العقل و اللفظ يعنى ان الاعتماد عند الذكر على دلالة اللفظ من حيث الظاهر و عند الحذف على دلالة العقل و هو اقوى لا ستقلاله بالدلالة بخلاف اللفظ فانه يفتقر الى العقل فاذا حذفت فقد خيلت انك عدلت من الدليل الا ضعف الى الا قوى و انما قال تخييل لان الدال عند الحذف ايضا هو اللفظ المدلول عليه بالقرائن و الا عتماد فى دلالة اللفظ بالآخرة الى العقل عند الذكر فلا يكون الاعتماد بالكلية على اللفظ و لا عند الحذف على العقل كقوله ع قال لى كيف انت قلت عليل لم يقل انا عليل للاحتراز و التخييل المذكورين او اختبار تنبه السامع عند القرينة هل يتنبه ام لا او اختبار مقدار تنبه هل يتنبه بالقرائن الخفية ام لا او ايهام صونه اى المسند اليه عن لسانك تعظيما له و افخاما اوعكسه اى ايهام صون لسانك عنه تحقيرا له و اهانة۔

ترجمہ: یا عقل اور لفظ دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کا خیال پیدا کرنے کیلئے یعنی ذکر کے وقت من حیث الظاہر لفظ کی دلالت پر اعتماد ہوتا ہے اور حذف کے وقت عقل کی دلالت پر اور عقل کی دلالت اقوی ہے کیونکہ عقل دلالت کرنے میں مستقل ہوتی ہے برخلاف لفظ کہ وہ عقل کی طرف محتاج ہوتا ہے تو جب آپ نے حذف کر دیا تو آپ نے یہ خیال ڈال دیا کہ آپ نے کمزور دلیل سے قوی دلیل کی طرف عدول کیا ھے اور ماتن نے (تخییل) اس لئے کہا کیونکہ حذف کے وقت بھی دلالت کرنے والا لفظ مدلول علیہ ہی ہوتا ہے قرائن کے ساتھ، اور اعتماد لفظ کی دلالت کرنے میں عقل کی طرف جاتے ہوئے ذکر کے وقت نہ تو بالکلیہ اعتماد لفظ پر ہوتا ہے اور نہ ہی حذف کے وقت بالکلیہ اعتماد عقل پر ہوتا ہے جیسے اس کا قول: قال لی کیف انت؟ قلت علیل اور نہیں کہا انا علیل مذکورہ احتراز عن العبث اور تخییل کی وجہ سے، یا قرینے کے وقت سامع کی بیدار مغزی کو آزمانے کیلئے کہ کیا وہ متنبہ ہوا یا نہیں یا اس کی بیدار مغزی کی مقدار کو آزمانے کیلئے کی وہ قرائن خفیہ پر متنبہ ہوا یا نہیں یا مسند الیہ کو اس کی تعظیم کی خاطر اپنی زبان سے بچانے کا خیال پیدا کرنے کیلئے یا اس کے برعکس یعنی اس کی تحقیر کرنے کیلئے اس سے اپنی زبان کو بچانے کا خیال پیدا کرنے کیلئے۔

وضاحت:قوله: يعنى ان الاعتماد

یہاں سے شارح کی غرض اوّلاً دلیل اقوی کو بیان کرنا ہے اور ثانیاً ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ دلالت لفظی بھی عقل کے بغیر نہیں ہوتی تو پھر دلالت عقلی کسطرح اقوی ہوتی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ عقل دلالت کرنے میں مستقل ہوتی ہے لفظ کی طرف محتاج نہیں ہوتی ہے برخلاف لفظ کہ وہ عقل کی طرف محتاج ہوتا ہے ذکر کے وقت اگرچہ اعتماد اوّلاً لفظ پر ہوتا ہے لیکن ثانیاً وہ عقل کی طرف محتاج ہوتا ہے اور حذف کے وقت اوّلاً اور ثانیاً اعتماد عقل پر ہی ہوتا ہے اسی وجہ سے عقل کی دلالت قوی ہے۔

قوله : من حيث الظاهر

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ لفظ کی دلالت پر اعتماد کیسے کیا جا سکتا ہے کیونکہ لفظ کی دلالت کیلئے عقل کی دلالت بھی ضروری ہے یعنی عقل کی ذریعے یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس معنی کیلئے موضوع ہے اور جب ایسا ہے تو صرف لفظ کی دلالت پر اعتماد کرنا کافی نہ ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ تحقیق کے اعتبار سے اگرچہ لفظ کے ساتھ عقل پر اعتماد ہوتا ہے لیکن بظاھر لفظ ہی پر اعتماد ہوتا ہے پس ظاھر کا اعتبار کرتے ہوئے شارح نے فانّ الاعتماد عند الذکر علی دلالت اللفظ فرمایا ہے۔

قولہ:انّما قال تخییل

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ متون کی بناء اختصار پر ہوتی ہے تو مناسب یہ ہے کہ ماتن او تـخییـل الـعـدول کی جگہ پر اوالعدول الی اقوی کہتے ماتن نے ایسا کیوں نہیں کیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں عدول واقع میں محقق نہیں ہے بلکہ ایک امر متخیل اور متوھم ہے کیونکہ عدول کا محقق ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ حذف مسند الیہ کے وقت مسند الیہ پر دلالت کرنے میں عقل اور لفظ میں سے ہر ایک مستقل ہو حالانکہ ایسا نہیں یعنی دونوں مستقل دلیلیں نہیں ہیں ،الحاصل دونوں حالتوں میں یعنی ذکر کے وقت اور حذف کے وقت عقل اور لفظ دونوں کا مجموعہ ایک دلیل ہے تو ایک سے دوسرے کی طرف عدول کیسے متحقق ہوگا۔

قولہ:قال لی کیف انت ؟

یہاں سے ماتن نے احترازعن العبث اور تخییل دونوں کی مثال بیان کی ہے۔

''اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں؟ میں نے کہا بیمار ہوں'' اس کلام میں شاعر نے احترازعن العبث اور تخییل کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا ھے ورنہ اصل عبارت انا علیل ھے اور اس پر سائل کا قول کیف انت؟ قرینہ ھے اس طور پر کہ جب مخاطب کی خیریت معلوم کی گئی تو اس نے اپنے ہی بارے میں علیل کہا ھوگا اور اس کی مراد یہ ہی ہوگی کہ میں بیمار ہوں پورا شعر اس طرح ہے،قال لی کیف انت قلت ☆علیل سھر دائم و حزن طویل،اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں میں نے کہا بیمار ہوں ہمیشہ بیدار رہتا ہوں اور رنج وغم میں مبتلا رہتا ہوں۔

قولہ: او اختبار تنبہ السامع

یہاں سے مسند الیہ کے حذف کا تیسرا مرجّح ھے کہ قرینے کے وقت سامع کی بیدار مغزی کو آزمانا یعنی متکلم بسا اوقات سامع کی بیدار مغزی کو آمانے کیلئے مسند الیہ کو حذف کر دیتا ہے اور اس پر قرینہ قائم کر کے دیکھتا ہے کہ سامع متنبہ ہوتا ہے یا نہیں، سامع کا ذہن مسند الیہ کی طرف منتقل ہوتا ہے یا نہیں،مثال: نورہ مستفاد من نور الشّمس یہ پورا جملہ مسند ہے اور مسند الیہ القمر محذوف

ہے چونکہ چاند ہی کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہوتا ہے اس لیے کہ یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں مسندالیہ القمر محذوف ہے اور اس قرینے کی وجہ سے سامع کے امتحان کیلئے حذف کر دیا گیا ہے۔

قوله: او اختيار مقدار تنبه

یہاں سے مسندالیہ کے حذف کا چوتھا مرجّح کا بیان ہے، سامع کے تنبہ اور فہم کی مقدار کو آزمانا کہ آیا وہ مخفی قرائن پر متنبہ ہوتا ہے یا نہیں جیسے **هو واسطة عقد الكواكب**، وہ ستاروں کے ہار کا واسطہ (بیچ کا عمدہ جوہر) ہے یہ پورا جملہ مسند ہے اور مسندالیہ القمر محذوف ہے یعنی القمر ھو واسطۃ عقد الکواکب، واسطہ اس عمدہ جوہر کو کہتے ہیں جو ہار کے بیچ میں رکھا جاتا ہے اور کواکب میں سب سے عمدہ قمر ہی ہے اس لئے کواکب کے ہار میں قمر ہی واسطہ ہوگا پس اس قرینے کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کر دیا گیا، اس مسندالیہ کی طرف ذہن بہ نسبت اول کے ذرا دیر میں منتقل ہوتا ہے۔

قوله: او ايهام صونه اى المسند اليه

پانچواں مرجّح یہ ہے کہ متکلم مسندالیہ کی عظمت کی وجہ سے مسندالیہ کو اپنی زبان سے محفوظ رکھنے کا وہم ڈالتا ہے مثلاً **مقررٌ للشرائع موضحٌ للدلائل فيجب اتباعه** یہاں یہ پورا جملہ مسند ہے اور مسندالیہ رسول اللہ ﷺ محذوف ھے۔

قوله:او عكسه

چھٹا مرجّح یہ ہے کہ متکلم مسندالیہ کو حقیر سمجھتا ہے اس لئے اس سے اپنی زبان کو محفوظ رکھنے کیلئے اس کا ذکر نہیں کرتا ھے جیسے **موسوس ساء فی الفساد فتجب مخالفته** یہ مسند ہے اور الشیطان مسندالیہ ہے۔

عبارت:او تاتی الانکار وتیسرہ لدی الحاجة نحو فاسق فاجر ای زیدا لیتیسر لك ان تقول ما اردته بل غیرہ او تعینه او ادعائه ای ادعاء التعین او نحو ذلك کضیق المقام عن اطالة الکلام بسبب ضجر و سآمة او فوات فرصة او محافظة علی وزن او سجع او قافیة او ما اشبه ذلك کقول الصیاد غزال فان المقام لا یسع ان یقال هذا غزال فاصطادوہ وکا لاخفاء عن الحاضرین مثل جاء وکا تباع الاستعمال الوارد علی ترکه مثل رمیة من غیر رام و شنشنة اعرفها من اخزم او علی ترك نظائرہ کما فی الرفع علی المدح او الذم او الترحم فانهم لایکادون یذکرون فیه المبتداء نحو الحمد لله اهل الحمد بالرفع۔

ترجمہ: یا بوقت ضرورت انکار کی گنجائش کیلئے جیسے فاجرٌ، فاسقٌ، ای زیدٌ تا کہ تیرے لئے یہ کہنے کی گنجائش رہے کہ میں نے زید کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ اس کے غیر کا ارادہ کیا ہے یا اس کے متعین ہونے کی وجہ سے یا اس کی تعیین کا دعوی کرنے کی وجہ سے یا اس کی مثل جیسے تطویل کلام سے مقام کا تنگ ہونا تنگدلی یا اکتاہٹ یا فرصت ہونے کے فوت ہونے یا وزن کی محافظت یا سجع یا قافیہ کی وجہ سے یا وہ جو اس کے مشابہ ہو جیسے تمہارا قول شکاری کیلئے 'ہرن' کیونکہ مقام اس کی وسعت نہیں رکھتا کہ تم کہو ''ھذا غزال فاصطادوہ'' اور جیسے سامع کے علاوہ دیگر حاضرین سے چھپانا مثلاً جاءَ اور جیسے اس استعمال کا اتباع کرنا جو اس کے ترک پر وارد ہے جیسے رمیۃ من غیر رامٍ اور شنشنة اعرفها من اخزم یا اس جیسی مثالوں کے ترک پر وارد ہے جیسے مدح یا ترحم کی بناء پر رفع پڑھنا کیونکہ قریب ہے کہ وہ ان مثالون میں مبتداء کو ذکر کریں جیسے الحمد للہ اھل الحمد رفع کے ساتھ۔

وضاحت:قوله:او تعیینهٗ

کبھی مسند الیہ متعین ہوتا ہے اس لئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے خالقٌ لما شاء اور فعالٌ لما یرید کا مسند الیہ (اللہ اسم جلالت) متعین ہے۔

قوله:او ادعائه

کبھی متکلم مسند الیہ کو اس کے متعین ہونے کا دعوی کرنے کیلئے حذف کر دیتا ہے یعنی مسند الیہ حقیقتاً متعین نہیں ہوتا جیسے کسی نے کہا وھاب الالوف ہزاروں کی بخشش کرنے والا اس کا مسند الیہ السلطان محذوف ہے۔

قوله:مثل رمیة من غیر رام

اس مثال میں مسند الیہ (ھذہ) کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کر دیا گیا ہے جو استعمال اس کے ترک پر منقول ہے یہ مثال ہر اس شخص کیلئے بولی جاتی ہے جس سے کوئی ایسا امر صادر ہوا ہو جس کا وہ اھل نہ ہو۔

اس مثل کو سب سے پہلے کہنے والا الحکم بن عبد یعوث ہے واقعہ یہ ہے کہ ایک بار اس نے یہ نذر مانی کہ میں چند وحشی گائے پکڑ کر غبغب پہاڑ پر ذبح کروں گا مگر یہ شخص انتہائی کوشش کے باوجود اپنی نذر کو پورا نہ کر سکا حالانکہ یہ شخص لوگوں میں زبردست تیر انداز شمار ہوتا تھا یہ اپنی ناکامی پر اس قدر پریشان ہوا کہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے پر آمادہ ھو گیا اتفاق سے اس کا لڑکا مطعم اس کے

ساتھ ہولیا حکم نے پھر تیر پھینکنا شروع کر دیا، مطعم دیکھتا رہا کہ کوئی تیر شکار کو نہیں لگا اس کے بعد مطعم نے کمان لیکر تیر پھینکا تو شکار گر پڑا یہ دیکھ کر حکم نے کہا رمیۃ من غیر رامٍ ،مثال میں تغیر وتبدل چونکہ جائز نہیں ہے اس لیے یہ مثال جب بھی استعمال ہوگی حذف مسند کے ساتھ استعمال ہوگی۔

قولہ :و شنشنۃ اعرفھا من اخزم

یہ مذکورہ بالا مثل کی دوسری مثال ہے اس میں بھی مسند الیہ ھذہ کو محذوف کیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایسی عادت ہے جسکو میں نے اخزم سے پہچانا ہے اس کا واقعہ یہ ہے کہ ابو اخزم طائی جو کہ حاتم طائی کا دادا تھا اس نے اپنے بیٹے اخزم کو جائیداد سے نافرمان ہونے کی وجہ سے عاق، لاتعلق کر دیا تھا وہ مر گیا اور اس نے پیچھے اولاد چھوڑی تو انھوں نے ایک دن اپنے دادا کو پکڑ کر باندھ دیا اور اس کو بہت مارا اور گھر سے نکال دیا تو اس وقت ابو اخزم نے یہ شعر کہا اس میں ھذہ مسند الیہ کو حذف کر کے استعمال کیا گیا ہے اب جب بھی یہ مثال استعمال ہوگی حذف مسند الیہ کے ساتھ استعمال ہوگی اور اب یہ مثال ہر اس شخص کیلئے استعمال ہوسکتی ہے جس کے اھل نے ایسا کام کیا ہو اس کے ساتھ جو وہ پہلے کر چکا ہو۔

قولہ: کما فی الرفع علی المدح

شارح کہتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کر دیا جاتا ہے جو استعمال ترک مسند الیہ پر اس کے نظائر میں وارد ہوا مثلاً مدح یا ذم یا ترحم کیوجہ سے رفع کے ساتھ اس بنیاد پر پڑھا جائے کہ یہ خبر ہے مسند الیہ محذوف کی جیسے الحمدللّٰہ اھلُ الحمد یعنی ھو اھل الحمد اور اعوذباللّٰہ من الشیطان الرجیمُ یعنی ھو الرجیمُ اور اللّٰھم ارحم عبدك المسکینُ یعنی ھو المسکینُ ان تینوں مثالوں میں مسند الیہ اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کیا گیا ہے۔

فائدہ: شارح نے دو اتباع کا ذکر کیا ہے ایک اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے جو مسند الیہ کے حذف پر وارد ہوا ہے اور دوسرے اس استعمال کا اتباع جو مسند الیہ کے حذف پر نظائر میں وارد ہوا ہے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول میں تو دونوں استعمالوں کے اندر ایک ہی کلام ہوگا اور دوسرے اتباع میں کلام ثانی کلام اول کا غیر ہوگا۔

عبارت:و منه قولهم بعد ان یذکر و ارجلا فتی من شانه کذا و کذا و بعد ان یذکروا الدیار و المنازل ربع کذا و کذا و هذه طریقة مستمرة عندهم و قد یکون المسند الیه محذوف و هو الفاعل و ح یجب اسناد الفعل الی المفعول و لا یفتقر هذا الی القرینة الدلالة علی تعیین المحذوف بل الی مجرد الغرض الداعی الی الحذف مثل قتل الخارجی لعدم الاعتناء بشان قاتله و انما المقصود ان یقتل لیؤمن من شره و قد یکون حذف الشیء اشعارا بانه بلغ من الفخامة مبلغا لا یمکن ذکره قال الله تعالی ان هذه القران یهدی للتی هی اقوم ای الملة التی او الحالة او الطریقة ففی الحذف فخامة لا توجد فی الذکر او بلغ من الفطاعة الی حیث لا یقتدر المتکلم علی اجرائه علی اللسان او السامع علی استماعه و لهذا اذا قلت کیف فلان سائلا عن الواقع فی بلیة یقال لا تسال عنه اما لانه یجزع ان یجری علی لسانه ما هو فیه لفظا عته و اضجاره المتکلم و اما لانك لا نقتدر علی استماعه لا یحاشه السامع ا اضجاره

ترجمہ اوراسی سے ایک مرد کا ذکر کرنے کے بعد ان کا یہ کہنا: فتًی من شانہ کذا وکذا ہےاور گھروں اور منازل کو ذکر کرنے کے بعد ان کا یہ کہنا ربع کذا وکذا اور یہ طریقہ ان کے ہاں جاری وساری ہےاور کبھی مسند الیہ محذوف فاعل ہوتا ہےاور اس وقت فعل کی نسبت مفعول کی طرف کرنا ضروری ہوتا ہےاور یہ اس قرینہ کی طرف محتاج نہیں ہوتا جو محذوف کی تعیین پر دلالت کرتا ہے بلکہ محض اس غرض کا محتاج ہوتا ہے جو حذف کی طرف داعی ہو جیسے: قُتل الخارجی، خارجی کو قتل کر دیا گیا اس کے قاتل کی شان کے اھم نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ مقصود یہ ہے اس کو قتل کر دیا جائے تا کہ اس کے شر سے امن ہو اور کبھی کسی شے کا حذف اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ وہ عظمت و بڑائی میں اس مقام تک پہنچ چکی ہے جسکا ذکر کرنا ممکن نہیں ہے، اللہ تعالٰی نے فرمایا : بیشک یہ قرآن اس ملت، یا حالت یا راستے کی طرف رہنمائی کرتا ہے جو سب سے سیدھا ہے تو یہاں حذف کرنے میں وہ عظمت و بڑائی ہے جو کہ ذکر کرنے میں نہیں ہے۔ یا وہ شے ذلت وخواری کے اس مقام تک پہنچ جاتی ہے کہ متکلم اس شے کو اپنی زبان پر جاری کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے یا سامع اس کے سننے پر قادر نہیں ہوتا ہےاور اسی وجہ سے جب تم کہو فلاں کی کیا حالت ہے؟ اس آزمائش کے بارے میں سوال کرتے ہو جس میں وہ مبتلا ہوا ہے تو آگے سے کہا جائے اس کے بارے تم سوال ھی نہ کرو یا تو اس وجہ سے کہ وہ اس کو اپنی زبان پر لانے پر قادر ہی نہیں کیونکہ اس کے اندر متکلم کیلئے بیقراری کی وجہ ہے یا متکلم اس کو ناپسند کرتا ہے یا اس وجہ سے کہ سامع اس کے سننے پر قادر ہی نہیں ہے کیونکہ اس سے سامع کو بیقراری اور تکلیف واذیت پہنچے گی۔

وضاحت:ومنه قولهم

یہاں سے شارح نے اس کی ایک اور مثال بھی دی کہ مسند الیہ اس جملہ میں تو لوگ حذف نہیں کرتے جسکا متکلم تلفظ کرتا ہے لیکن نظائر میں چونکہ لوگ حذف کرتے ہیں اس لیے متکلم بھی وہاں حذف کرتا ہے مثال کے طور پر کسی مرد کی بات چل رہی ہو تو تم کہو کہ فتًی من شانہٖ کذا وکذا، یعنی وہ تو اسطرح کا جوان تھا تو اب یہاں مسند الیہ محذوف ہےاور اسی طرح جب محبوبہ کے گھر کی اور

شہر کی بات چل رہی ہواور تم کہو: ربع کذا وکذا، یعنی اس گھر کی کیا بات ہے تو یہاں بھی مسند الیہ محذوف ہوتا ہے۔

قولہ:وقد یکون المسند الیہ المحذوف

اس سے پہلے شارح اس مسند الیہ کے حذف کی بات کر رہے تھے جو مبتداء ہوتا ہے اب یہاں سے اس مسند الیہ کی بات کر رہے ہیں جو فاعل ہو کیونکہ مسند الیہ دو ہی ہوتے ہیں فاعل اور مبتداء، مسند الیہ اگر فاعل ہو تو اس کے حذف کیلئے شرط یہ ہے کہ فعل کا اسناد مفعول بہ کی طرف ہو اور دوسری بات یہ ہے کہ جب مسند الیہ مبتداء ہو تو اس کے حذف کیلئے تو قرینہ ہو گا لیکن جب فاعل ہو تو اس کے حذف کیلئے قرینہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے جیسے اس کی مثال: قُتِل الخارجی وغیرہ۔

قولہ:وقد یکون حذف الشئ

شارح کی چونکہ یہ عادت مبارکہ ہے کہ ایک مسئلہ کو ذکر کرنے کے بعد اس کے مناسبات کو بھی ذکر کرتے ہیں تو بات چل رہی تھی مسند الیہ کے حذف کی لیکن اب یہاں سے مطلق حذف کی بات کر رہے ہیں کہ کبھی شی ءکو اس لئے حذف کرتے ہیں کہ وہ شی ء بزرگی وعظمت میں ایسے مقام کو پہنچ جاتی ہے کہ اس کا ذکر ممکن نہیں ہوتا جیسے کہ اللہ تعالٰی نے ارشاد فرمایا: انّ القرآن.....الخ، اب یہاں الّتی کا موصوف ملّت یا حالت یا طریقہ محذوف ہے کیونکہ وہ ملّت، حالت یا طریقہ عظمت میں ایسے مرتبہ پر پہنچا ہوا ہے کہ اس کا ذکر کرنا ممکن نہیں ہے۔

قولہ:او بلغ من الفظاعۃ

یہاں سے شارح یہ بات کر رہے ہیں کہ یا وہ شی ء برائی میں ایسی حالت یا مرتبہ پر پہنچ جاتی ہے کہ سامع اس کو سن نہیں سکتا یا متکلم اس کو بیان نہیں کر سکتا جیسے کوئی شخص مصیبت میں مبتلا ہو تو تم کسی سے اس کے متعلّق پوچھو تو وہ کہے گا کہ فلاں کی بات نہ پوچھو کیونکہ مصیبت زدہ تمہارا رشتہ دار ہو گا تو وہ متکلم بیان تو کر دیگا لیکن تم سن نہیں سکو گے کیونکہ اس سے تم غم زدہ اور پریشان ہو جاؤ گے۔

عبارت:واما ذکرہ فلکونه ای الذکر الاصل و لا مقتضی للعدول عنه او للاحتیاط لضعف التعویل علی القرینة او التنبیه علی غباوۃ السامع او زیادۃ الایضاح و التقریر و منه و اولئك هم المفلحون بتکریر اسم الاشارۃ تنبیها علی انهم کما ثبت لهم الا ثرۃ بالهدی فهی ثابتة لهم بالفلاح فجعلت کل واحد من الاثرتین فی تمیزهم بها عن غیرهم بالمثابة التی لو انفردت کفت ممیزہ علی حیالها او اظهار تعظیمه او اهانته او التبرك بذکرہ او استلذاذہ او بسط الکلام حیث الاصغاء مطلوب ای فی مقام یکون اصغاء السامع مطلوبا للمتکلم لعظمته و شرفه نحو هی عصای و لهذا یطال الکلام مع الاحباء و یجوز ان یکون حیث مستعارا للزمان و قد یکون بسط الکلام فی مقام الافتخار و الابتهاج و غیر ذلك من الاعتبارات المناسبة کما یقال لك من نبیك فتقول نبینا حبیب الله ابو القاسم محمد بن عبد الله الی غیر ذلك من الاوصاف و قد یذکر المسند الیه للتهویل او التعجب او الاشهاد فی قضیة او التسجیل علی السامع حتی لایکون له سبیل الی الانکار و هذا کله مع قیام القرینة۔

ترجمہ:اور بہرحال اس کا ذکر کرنا تو اس لئے کہ ذکر اصل ہے اور اس سے عدول کا کوئی مقتضی بھی نہیں یا قرینہ پر اعتماد کے ضعف کی وجہ سے احتیاط کیلئے یا سامع کی غباوت پر تنبیہ کرنے کیلئے یا زیادتی وضاحت اور تقریر کیلئے اور اسی سے باری تعالیٰ کا قول:اولٰئک علی ھدی من ربّھم واولٰئک ھم المفلحون. ھےاسم اشارہ کے تکرار کے ساتھ اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ ان متّقین کیلئے جس طرح ھدایت کی علامت ثابت ہے تو انکے لئے کامیابی بھی ثابت ہے تو دونوں علامتوں میں سے ہر ایک کو ان کے غیر سے ممتاز کرنے میں اس مقام پر رکھا گیا ہے جو اگر اکیلا بھی ہوتا تو علیحدہ طور پر ان کو ممتاز کرنے میں کفایت کرتا۔

یا مسندالیہ کی تعظیم کو ظاھر کرنے کیلئے یا اس کی اھانت کو ظاھر کرنے کیلئے یا اس کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کیلئے یا مسندالیہ سے لذت حاصل کرنے کیلئے یا کلام کو طویل کرنے کیلئے جہاں سنانا مطلوب ہو یعنی ایسے مقام میں جہاں سامع کی عظمت وشرافت کی وجہ سے سامع کو متکلم کی جانب سے سنانا مطلوب ہو جیسے ھی عصای اور اسی وجہ سے دوستوں کے ساتھ کلام کو طویل کیا جاتا ہے اور جائز ہے کہ حیث مجازا زمانے کیلئے ہو اور کبھی کلام کو فخر،خوشی مقامات میں طویل کیا جاتا ہے اور اسی طرح کے جو دوسرے اعتبارات مناسبہ ہوتے ہیں جیسے تمہیں کہا جائے،مَن نبیّک ؟ تو تم کہو ہمارا نبی اللہ کا محبوب ابوالقاسم محمد بن عبداللہ ﷺ ہے،اس کے علاوہ دوسرے اوصاف کو ذکر کرنے کے ساتھ،اور کبھی مسندالیہ کا ذکر ڈرانے یا تعجب کیلئے یا کسی معاملے میں گواہی دینے کیلئے یا سننے والے پر بات کو پختہ کرنے کیلئے کیا جاتا ہے تاکہ اس کے لئے انکار کی گنجائش باقی نہ رہے۔

وضاحت:قولہ: اما ذکرہٗ

یہاں سے ماتن مسندالیہ کا دوسرا حال بیان کررہے ہیں کہ مسندالیہ کو ذکر اس لئے کرتے ہیں کہ ذکر اصل ہے۔

قولہ:ولا مقتضی للعدول عنہٗ

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب مسندالیہ کا ذکر اصل ہے تو پھر حذف کیوں کرتے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ہم نے جو کہا کہ ذکر اصل ہے تو مطلق اصل نہیں بلکہ تب اصل ہے جب ذکر سے عدول کا مقتضی یعنی قرینہ نہ ہوا گر قرینہ ہو تو پھر حذف کر سکتے ہیں۔

قولہ:للا حتیاط لضعف التعویل علی القرینۃ

ذکر مسندالیہ کا دوسرا سبب یہ ہے کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہو اور اعتماد کمزور ہونے کی دو وجہیں ہیں: (۱) قرینہ فی نفسہٖ مخفی ہو (۲) قرینہ میں اشتباہ ہو، بہرحال قرینہ کے مخفی ہونے کی وجہ سے یا اس میں اشتباہ کی وجہ سے قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاطاً مسندالیہ کو ذکر کیا جائے گا۔

اعتراض: یہ ہے کہ قرینے پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاطاً مسندالیہ کو ذکر کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ لفظ قرینہ عقلیہ سے اقوی ہے اور حذف مسندالیہ کے بیان میں ماتن نے کہا ہے کہ قرینہ عقلیہ لفظ سے اقوی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک قرینہ عقلیہ اقوی ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اقوی ہے پس مصنف نے حذف مسندالیہ کے بیان میں بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور ذکر مسندالیہ کے بیان میں دوسرے بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور عیسیٰ صفوی نے جواب دیا ہے کہ جنس قرینہ عقلیہ جنس لفظ سے اقویٰ ہے اور جنس قرینہ عقلیہ کے اقوی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے تمام افراد اقوی ہوں۔

قولہ : او التنبیہ علی غباوۃ السامع

ایک شخص نے کہا ما ذا قال خالد؟ متکلم نے اس کے جواب میں کہا خالد قال کذا قرینہ یعنی سائل کا سوال چونکہ موجود ہے اس لئے جواب میں حذف مسندالیہ کے ساتھ قال کذا کہنا کافی تھا لیکن سامع کی کند ذہنی پر تنبیہ کرنے کیلئے خالد قال کذا کہا۔

قولہ: او اظہار تعظیمہ

مثال کے طور پر کسی نے کہا ھل حضر امیر المومنین؟ اس کے جواب میں کہا گیا امیر المومنین حاضر یہاں بقرینۂ سوال اگر نعم کہہ دیا جاتا یا صرف حاضر کہہ دیا جاتا تو بھی کافی تھا لیکن مسندالیہ کے احوال کی عظمت کو ظاہر کرنے کیلئے امیر المومنین کو صراحۃً ذکر کیا گیا۔

قولہ: اواھانتہ

مثال کے طور پر کسی نے کہا ھل حضر السارق؟ تو اس کے جواب میں کہا گیا السارق اللئیم حاضر؟

قولہ : التبرك بذكره

مثال کے طور کسی نے کہاھـل قـال هـذا الـقـول رسول اللهﷺ ؟اس کے جواب میں کیا گیاالـنبـیﷺ قـائـل هذاالقول۔

قوله: ای فی مقام

یہاں سے شارح کی غرض یہ بتانا ھے کے حیث عام طور پر مقام کے معنی میں استعمال ہوتا ہےاور کبھی زمانے میں بھی استعمال ہوتا ہے یہاں حیث کا معنی زمانہ والا بھی بن سکتا ہےاور مکان کا بھی بن سکتا ہے۔

مقام والی صورت میں معنی یہ بنے گا کے ایسا مقام جہاں سامع کو سنانا مقصود ہوتو اس لئے کلام کو لمبا کرنا پڑے گا اور زمان والی صورت میں معنی یہ بنے گا جس زمانے میں سامع کو سنانا مطلوب ہوتو پھر کلام کو لمبا کیا جاتا ہے تو مسندالیہ کو ذکر کرتے ہیں۔

قوله:قديذكر المسند اليه

یہاں سے شارح یہ بتارہے ہیں کہ کبھی محض ڈرانے کیلیئے مسندالیہ کا ذکر کرتے ہیں مثلاً یہ کہے السلطان ُیاَ مرک تو سامع ڈر جائے گا کہ اگر حکم نہ مانا تو بادشاہ سزا دے گا۔

اور کبھی کسی قضیہ میں گواہ بنانے کیلیئے مسندالیہ کو ذکر کرتے ہیں مثال کے طور پر قاضی کو ڈر ہو کہ گواہ اپنے گواہی سے انکار کردے گا کہ میں نے تو اس طرح نہیں کیا پھر وہ کہے گا ابـاع زيـد ؟ تو وہ گواہ کہے گا کہ نعم بـاع زيـد اب جب زید کا نام لیا تو انکار نہیں کرسکتا ۔

قوله: هذا كله مع قيام القرينه

یہاں سے شارح یہ بتارہے ہیں کہ ہم نے جتنے مسندالیہ کے مقتضی ذکر کئے یہ تب مقتضی بنیں گے جب مسندالیہ پر یہ قرینہ ہو یعنی مسندالیہ کو حذف کریں پھر بھی سمجھ آ سکتا ہوتو پھر یہ مقتضی ذکر کے ہونگے لیکن اگر مسندالیہ پر قرینہ نہ ہو یعنی حذف کریں تو مسندالیہ سمجھ میں نہ آئے پھر یہ مقتضی ذکر کے نہیں ہونگے بلکہ پھر تو قرینہ کا نہ ہونا ذکر کا مقتضی ہوتا ہے۔

عبارت:و مما جعله صاحب المفتاح مقتضیا للذکر ان یکون الخبر عام النسبة الی کل مسند الیه و المراد تخصیصه بمعین نحو زید قائم و عمرو ذاهب و خالد فی الدار و اعترض المصنف علیه بانه ان قامت قرینة تدل علیه ان حذف فعموم الخبر و ارادة تخصیصه بمعین و حدها لا یقتضیان ذکره بل لا بدان ینضم الیهما امر ثالث کا لتبرك و الا ستلذاذ ونحو ذلك لیترجح الذکر علی الحذف و ان لم یقم قرینة کان ذکره واجبا لانتفاء شرط الحذف لا لا قتضاء عموم النسبة و ارادة التخصیص و جوابه ان عموم النسبة و ارادة التخصیص تفصیل لانتفاء قرینة الحذف و تحقیق له لانه اذ ا لم یکن عام النسبة نحو خالق کل شیء یفهم منه ان المراد هو الله وان کان عام النسبة و لم یرد تخصیصه نحو خیر من هذا الفاسق الفاجر یفهم منه ان المراد کل واحد و لا نعنی بالقرینة سوی ما یدل علی المراد و قیل مراده فیکون ذکره واجبا لا راجحا و المقتضی ما یکون مرجحا لا موجبا او فیکون ذکره واجبا فلایکون مقتضی الحال و الجواب ان المقتضی اعم من الموجب و المزجح و لا نسلم المنافاة بین و جوب الذکر و کونه مقتضی الحال فان کثیرا من مقتضیات الاحوال بهذه المثابة۔

ترجمہ:اوراس میں سے جس کوصاحب مفتاح نے ذکر کا مقتضی بنایا ہے کہ خبر ایسی ہوجس کی ہر مسند الیہ کی طرف نسبت کرنا جائز ہو اور مراد اس سے کسی معین کے ساتھ خاص کرتا ہو جیسے زید قائم ،عمرو ذاھب اور خالد فی الدار۔اس پر ماتن نے اعتراض کیا کے اگر ایسا قرینہ قائم ہو جو کہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کو حذف کیا جائے تو خبر کا عام النسبۃ ہوتا اور ایک معین کے ساتھ خاص کرنے کا ارادہ کرنا یہ دونوں مسند الیہ کے ذکر کے مقتضی نہیں ہیں بلکہ ان کے ساتھ امر ثالث جیسے تبرک اور استلذ اذ وغیرہ کو ملانا ضروری ہے تا کہ ذکر حذف پر ترجیح پا جائے اور اگر حذف پر قرینہ قائم نہ ہوتو اس کا ذکر کرنا واجب ہے کیونکہ حذف کی شرط منتفی ہے نہ کہ عموم النسبت اور ارادہ تخصیص کی وجہ ہے؟ اوراس کا جواب یہ ہے کہ خبر کا عام النسبت ہونا اور ارادہ تخصیص حذف کے قرینہ کے منتفی ہونے کی تفصیل اوراس کیلئے ثبوت ہے کیونکہ جب خبر عام النسبت نہیں ہوگی جیسے خالق کل شئی تو اس سے مفہوم ہوگا کہ مراد اللہ تعالیٰ ہے اور اگر خبر عام النسبت ہو اور اس کو معین کے ساتھ خاص کرنے کا ارادہ نہ کیا جائے جیسے خیر من ھذا الفاسق الفاجر تو اس سے مفہوم ہوگا کہ مراد ہر ایک شخص ہے اور ہم قرینہ سے اسی چیز کو مراد لیتے ہیں جو مراد پر دلالت کرے اور کہا گیا ہے کہ ماتن کی مراد مسند الیہ کو ذکر نا واجب ہے نہ کہ راجح اور مقتضی وہ مرجح ہوتا ہے نہ کہ موجب یا ماتن کی مراد مسند الیہ کو ذکر کرنا واجب ہے پس وہ مقتضی الحال نہیں ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مقتضی موجب اور مرجح سے عام ہے اور ہم وجوب ذکر اور اس کے مقتضی الحال ہونے کے درمیان منافاۃ کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ کثیر مقتضیات الاحوال اس درجہ میں ہوتے ہیں۔

وضاحت:قولہ: مما جعله صاحب المفتاح

یہاں سے شارح کی غرض صاحب مفتاح کے قول کو ذکر کے اس پر ماتن نے جو ایضاح کے اندر اعتراض کیا ہے اس

اعتراض کا جواب دینا ہے۔

صاحب مفتاح نے مسندالیہ کوذکر کرنے کا یہ نکتہ بیان کیا تھا کہ خبر جب عام النسبت ہو یعنی اس کا ہر کوئی مسندالیہ بن سکتا ہو لیکن مراد خاص ہو تو پھر بھی مسندالیہ کوذکر کریں گے ورنہ کیسے پتہ چلے گا کہ مراد خاص ہے مثلاً قائم، ذاھب اور فی الدار یہ تینوں ایسی خبریں ہیں کہ ان کا مسندالیہ ہر ایک بن سکتا ہے زید، خالد، بکر وغیرہ لیکن مراد خاص ہے تو اب بھی مسندالیہ کوذکر کیا جائے گا کہ زید قائم، عمرو ذاھب اور خالد فی الدار وغیرہ۔

قولہ : واعتراض علیہ المصنف

یہاں سے شارح کی عرض ماتن کے اعتراض کو بیان کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے جو یہ کہا کہ جب خبر عام النسبت ہو مراد خاص ہو تو یہ بھی مسندالیہ کے ذکر کا مقتضی ہوتا ہے یہ غلط ہے۔ کیونکہ ہمارا سوال یہ ہے کہ یہاں قرینہ ہوگا یا نہیں ہوگا اگر قرینہ ہو یعنی مسندالیہ کو حذف بھی کر دیں تو بھی سمجھ میں آ سکتا ہے تو پھر یہ عام النسبت اور خاص المراد ذکر مسندالیہ کا مقتضی نہیں بن سکتا ہے جب تک ایک امر ثالث ان کے ساتھ نہ ملے جیسے تبرک یا استلذاذ وغیرہ کیونکہ جب قرینہ ہے تو پھر مسندالیہ کو حذف کرنا چاہئے تو صرف عموم النسبت اور خصوص المراد ذکر مسندالیہ کا مقتضی نہیں بن سکتا جب تک ان کے ساتھ کوئی امر ثالث نہ ملے اگر قرینہ نہ ہو تو پھر جس مسندالیہ کو ذکر کیا جائے گا تو اس کا مقتضی عموم الخبر اور خصوص المراد نہیں ہوتا بلکہ قرینہ کا نہ ہونا یہ مسندالیہ کے ذکر کا مقتضی ہوتا ہے؟

قولہ : جوابہ ان عموم النسبۃ

یہاں سے شارح کی عرض ماتن کے مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ہم دوسری شق کو اختیار کرتے ہیں کہ قرینہ نہیں ہے اب تم کہو کہ ذکر کا مقتضی تو انتظار قرینہ ہے نہ کہ عام النسبت ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ عموم النسبۃ اور خصوص المراد ہونا حذف کے قرینہ کے انتفاء کی تفصیل ہے ان دونوں کے درمیان مساوات ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ جب خبر عام النسبت اور خاص المراد دونوں ہونگے تو قرینہ نہیں ہوگا لیکن اگر ان میں سے کوئی ایک نہ ہو تو پھر حذف پر قرینہ ہوتا ہے مثلاً اگر خبر عموم النسبت نہ ہو اس کی مثال جیسے خالق کل شیءاب یہ خبر عام النسبت نہیں کیونکہ ہر کوئی تو خالق کل شیء نہیں ہوسکتا تو اب قرینہ ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ مراد ہے اور اگر عام النسبت تو ہو لیکن خصوص المراد نہ ہو پھر بھی حذف مسندالیہ پر قرینہ ہوگا جیسے کوئی کہے کہ خیر من ھذا الفاسق الفاجر تو اب یہ خبر عموم النسبت تو ہے کیونکہ اس کا مسندالیہ ہر کوئی بن سکتا ہے لیکن خصوص المراد نہیں کیونکہ کوئی خاص مراد نہیں کہ ہر ایک فلاں فاسق سے اچھا ہے تو اب یہاں قرینہ ہے کہ ہر ایک مراد ہے کہ ہر ایک فاسق سے اچھا ہے تو معلوم ہوا کہ خبر کا عموم النسبت ہونا اور خصوص المراد ہونا اور انتفاء قرینہ کے درمیان مساوات ہے لہذا یہاں پر کوئی امر ثالث کے ذکر کرنے کی وجہ نہیں ہے دوسری بات یہ ہے کہ ضروری نہیں کہ قرینہ لفظ ہی ہو بلکہ قرینہ کا مطلب یہ ہے کہ مقصود پر دلالت کرے خواہ لفظ ہو یا نہ ہو۔

قولہ : فیل مرادہ فیکون

لیکن سے شارح ماتن کے اعتراض کی اور تقریر ذکر کرتے ہیں اور پھر اس کا جواب دیں گے۔

اعتراض: اعتراض سے پہلے تمہید ہے اور وہ یہ ہے کہ بات ذکر کر کے مقتضی کے بارے میں چل رہی ہے تو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مقتضی ہمیشہ مرجح ہوتا ہے۔ موجب نہیں ہوتا ہے اگر قرینہ ہو تو عموم النسبت اور خصوص المراد ذکر کا مقتضی نہیں بن سکتا اگر قرینہ نہ ہو تو پھر ذکر واجب ہوگا تو عموم النسبت اور خصوص المراد نے مقتضی بننا تھا لیکن اب مقتضی انتفاء قرینہ ہوگا اور یہ بھی نہیں بن سکتا کیونکہ مقتضی ہمیشہ مرجح ہوتا ہے جبکہ انتفائے قرینہ تو موجب ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ مقتضی ہمیشہ مرجح ہو بلکہ موجب بھی ہو سکتا ہے اور دوسری بات جو انہوں نے کہی کہ مقتضی الحال ہمیشہ راجح ہوتا ہے واجب نہیں ہوتا تو یہ بھی ضروری نہیں ہے کیونکہ مقتضی الحال راجح بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے کیونکہ اگر مقتضی موجب ہو تو مقتضی الحال واجب ہوگا اور اگر مقتضی مرجح ہو تو پھر مقتضی الحال راجح بھی ہوگا۔

عبارت:و اما تعریفه ای جعل المسند الیه معرفة و هو ما وضع لیستعمل فی شیء بعینه و حقیقة التعریف جعل الذات مشار ا بها الی خارج مختص اشارة وضعیة و قدم فی باب المسند الیه التعریف علی التنکیر لان الاصل فی المسند الیه التعریف و فی المسند بالعکس فتعریفه لافادة المخاطب اتم فائدة و ذلك لان الغرض من الاخبار کما مر هی افادة المخاطب الحکم او لازمه و هو ایضا حکم لان المتکلم کما یحکم فی الاول بوقوع النسبة بین الطرفین یحکم هنا بانه عالم بوقوع النسبة و لا شك ان احتمال تحقق الحکم متی کان ابعد کانت الفائدة فی الاعلام به اقوی و متی کان اقرب کانت الفائدة فی الاعلام به اضعف و کلما ازداد المسند و المسند الیه تخصیصا ازداد الحکم بعدا کما تری فی قولك شیء ما موجود و قولك زید حافظ للتورة فافادته اتم فائدہ تقتضی اتم تخصص و هو التعریف لانه کما ل التخصیص و النکرة و ان امکن ان تخصیص با لوصف بحیث لا یشار که فیه غیرہ کقولك اعبد الٰها خلق السماء و الارض و لقیت رجلا سلم علیك الیوم وحدہ قبل کل احد لکنه لا یکون فی قوة تخصیص المعرفة لانه وضعی بخلاف تخصیص النکرۃ

ترجمہ: اور بہر حال مسند الیہ کو معرفہ لانا یعنی مسند الیہ کو معرفہ لانا اور وہ معرفہ ایسی شیء ہے جس کو معین شیء میں استعمال کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہو اور تعریف کی حقیقت یہ ہے کہ ذات کے ساتھ اشارہ کیا جائے ایسے خارج کی طرف جو اشارہ وضعیہ کے ساتھ خاص ہو اور مسند الیہ کے باب میں تعریف کو تنکیر پر مقدم کیا گیا کیونکہ مسند الیہ میں اصل تعریف ہے اور مسند میں اصل تنکیر ہے تو مسند الیہ کو معرفہ لایا جاتا ہے تا کہ مخاطب کو مکمل فائدۃ دیا جائے اور وہ اس طرح خبر دینے سے غرض جیسا کہ گزرا مخاطب کو حکم کا یا لازم حکم کا فائدۃ دینا ہوتا ہے اور لازم حکم بھی حکم ہے کیونکہ متکلم جس طرح اول میں طرفین کے درمیان وقوع نسبت کا حکم لگا تا ہے یہاں پر وقوع النسبت کے عالم ہونے کا حکم لگا تا ہے اس بات میں کوئی شک نہیں کہ حکم کے ثبوت کا احتمال جتنا مخاطب کے ذھن سے دور ھوگا خبر دینے میں فائدہ اتنا ہی قوی ہوگا اور جب جب مسند اور مسند الیہ تخصیص کے اعتبار سے زیادہ ہونگے حکم بعد کے اعتبار سے زیادہ ہوتا جائے گا جیسا کہ تم اپنے قول شیء ما موجود میں اور اپنے قول زید حافظ للتوارۃ میں دیکھ رہے ہو تو اس کا مکمل فائدہ دینا اس بات کا مقتضی ہے کہ تخصیص بھی مکمل ہو اور وہ معرفہ ہے کیونکہ اس میں کمال تخصیص ہے اور نکرہ اگر چہ اس کو وصف کے ساتھ خاص کرنا ممکن ہے اسطرح کہ اس میں غیر شریک نہیں ہوسکتا جیسے تمہارا قول اعبد اُلٰھاً خلق السماء والارض اور لقیت رجُلاً سلم علیك الیوم وحدہ قبل کل احدٍ لیکن وہ معرفہ کی تخصیص کی قوت میں نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ وضعی ہے بر خلاف نکرہ کی تخصیص کے وہ غیر وضعی ہے۔

وضاحت: قولہ : اما تعر یفه ای جعل المسندالیه معرفة

یہاں سے شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ تعریف مصدر متعدی ہے اور دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مسند الیہ کا معرفہ ہونا یہ مسند الیہ کی صفت ہے اور ماتن کا قول با اضمار یہ علت ہے جو کہ متکلم کی صفت ہے تو متکلم کی صفت کا مسند الیہ کی صفت کی علت ہونا لازم آیا جو کہ درست نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں مراد مسند الیہ کو معرفہ لانا ہے جو کہ متکلم کی صفت ہے۔

قوله :هو ما وضع

یہاں سے شارح معرفہ کی تعریف ذکر کررہے ہیں کہ معرفہ اس کو کہتے ہیں جس کی وضع کسی شیء کیلئے اور اس وضع سے غرض یہ ہے کہ اس کا استعمال جزئیات میں ہو اور آگے شارح نے تعریف کی حقیقت بتائی ہے کہ تعریف اس کو کہتے ہیں کہ ذات کے ساتھ خارج مختص کی طرف اشارہ ہو اور اشارہ وضعیہ ہو یعنی وضع کو اس میں دخل ہو تو خارج سے نکرہ نکل گیا کیونکہ نکرہ کے ساتھ خارج کی طرف اشارہ نہیں ہوتا اگر چہ بعض دفع ہوتا ہے لیکن وضع کو دخل نہیں ہوتا باقی مختص کی قید سے ان ضمائر کو نکال دیا جو کہ مبہمات کی طرف راجع ہوتی ہیں جیسے ربّہ رجلا وغیرہ۔

قوله:قدم فی باب المسند الیه

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ یہاں پر چار صورتیں بنتی ہیں (۱) مسند الیہ کے باب میں تعریف کو مقدم کرنا اور مسند کے باب میں تنکیر کو مقدم کرنا (۲) مسند الیہ کے باب میں تنکیر کو مقدم کرنا اور مسند کے باب میں تعریف کو مقدم کرنا (۳) دونوں ابواب میں تعریف کو مقدم کرنا (۴) دونوں بابوں میں تنکیر کو مقدم کرنا، ماتن نے پہلی صورت کو اختیار کیا باقی تینوں صورتوں کو اختیار کیوں نہیں کیا؟

جواب: ماتن نے پہلی صورت کو مرجّح پائے جانے کی وجہ سے اختیار کیا ہے اور مرجّح یہ ہے کہ مسند الیہ میں اصل تعریف ہے کیونکہ وہ محکوم علیہ ہوتا ہے اور محکوم علیہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ معرفہ ہوتا کہ مجہول مطلق پر حکم لگانا لازم نہ آئے اور مسند میں اصل تنکیر ہے کیونکہ وہ محکوم بہ ہے اور حکم بالمعلوم فائدہ نہیں دیتا۔

قوله:فتعريفه لافادة المخاطب

یہاں سے شارح کی غرض اوّلا ایک ایسا نکتہ بیان کرنا ہے جو کہ تمام معرفہ کو شامل ہو، ماتن کے نکات کے خلاف جو کہ خاص ہیں اور ثانیًا اپنے قول لانّ الاصل کی دلیل کو بیان کرنا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مطلق مسند الیہ کو معرفہ لانے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ معرفہ میں کامل درجہ کی تخصیص ہوتی ہے اور جہاں تخصیص کامل درجہ کی ہوتو پھر فائدہ بھی اتم ہوتا ہے لہذا مسند الیہ کو معرفہ اس لئے لاتے ہیں تا کہ فائدہ اتم آجائے۔

قوله:لان الاصل

یہاں سے شارح اس پر دلیل دی کہ تخصیص کامل ہوتو پھر فائدہ تامہ ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ نسبت حکم اگر بعید ہو

تو پھر فائدہ زیادہ ہوتا ہے اور اگر نسبت حکم قریب ہو تو پھر خبر دینے میں فائدہ تھوڑا ہوتا ہے شارح نے اس کی یہ مثال بیان کی ہے جیسے کوئی کہے (شیء ما موجود) اب یہ حکم قریب ہے تو اس میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ کوئی نہ کوئی شیء تو موجود ہوتی ہی ہے لیکن اگر کوئی کہے زیدٌ حافظ للتوراۃ تو یہ حکم بعید ہے کیونکہ تورات کے حافظ تو دو، تین انسان ہیں تو اب اس سے خبر دینے میں فائدہ زیادہ ہے۔

قوله:والنکرۃ وان

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ معرفہ میں تخصیص کامل ہوتی ہے تو فائدہ بھی کامل ہوتا ہے تم نے معرفہ میں تخصیص کامل کا حصر کیا حالانکہ نکرہ میں بھی تو تخصیص کامل ہوتی ہے اور فائدہ بھی کامل واکمل ہوتا ہے مثال کے طور پر اعبدالھاً خلق السماء الارض تو اب یہاں الھاً نکرہ تو ہے لیکن اس میں خلق السماء والارض کی وجہ سے کمال درجہ کی تخصیص ہے کیونکہ آسمان وزمین کا خالق اللہ تعالی کے سوا کوئی اور نہیں ہوسکتا تو اب یہاں کمال درجہ کی تخصیص ہے تو فائدہ بھی اتم ہوگا۔

اسی طرح ایک شخص تمہیں ملا اور اس تمہارے دوست نے دوسرے سب لوگوں سے پہلے تم پر سلام کیا تو اب تم اس شخص کا نام لو یا یہ کہو کہ لقیت رجلاً سلّم علیك الیوم وحدہ قبل کل واحد اس میں رجلاً میں بھی نام کی طرح کمال تخصیص ہے؟

جواب: یہ ہے کہ نکرہ اگرچہ وصف کے ساتھ خاص ہوجاتا ہے اور اس کے اندر تخصیص پیدا ہو جاتی ہے لیکن نکرہ کی تخصیص معرفہ کی تخصیص کی قوت میں نہیں ہوتی ہے کیونکہ معرفہ کی تخصیص وضعی ہوتی ہے جبکہ نکرہ کی تخصیص وصفی ہوتی ہے اور وصفی تخصیص وضعی تخصیص کے مرتبہ میں نہیں ہوسکتی ہے۔

عبارت: ثم التعریف یکون علی وجوہ متفاوتۃ یتعلق بھا اغراض مختلفۃ اشار الیھا بقولہ فبا لاضمارہ لان المقام للتکلم اوالخطاب او الغیبۃ وقدم المضمر لکونہ اعرف المعارف و اصل الخطاب ان یکون لمعین واحد ا کان او کثیرا لان وضع المعارف علی ان یستعمل لمعین مع ان الخطاب ھو توجیہ الکلام الی حاضر فیکون معینا و قد یترک ای الخطاب مع معین الی غیرہ ای غیر المعین لیعم الخطاب کل مخاطب علی سبیل البدل نحو و لو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤوسھم لا یرید بالخطاب مخاطبا معینا قصدا الی تفظیع حال المجرمین ای تناھت حالھم الفظیعۃ فی الظھور و بلغت النھایۃ فی الانکشاف لاھل المحشر الی حیث یمتنع خفاؤھا فلا یختص بھا رویۃ راء دون راء فاذا کان کذلك فلایختص بہ-ای بھذا الخطاب مخاطب دون مخاطب بل کل من یتا تی منہ الرؤیۃ فلہ مدخل فی ھذا الخطاب۔

ترجمہ: پھر تعریف ایسی مختلف صورتوں پر ہوتی ہے جن کے ساتھ مختلف اغراض متعلق ہوتی ہیں ماتن نے اسی کی طرف اپنے قول فبا لاضمار سے اشارہ کیا ہے کیونکہ مقام، تکلم، خطاب یا غائب کا ہوتا ہے اور ضمیر کو مقدم کیا کیونکہ یہ اعرف المعارف ہے اور خطاب میں اصل یہ ہے کہ وہ معین کیلئے ہو ایک ہو یا کثیر کیونکہ معرفہ کہ وضع اس لئے کی گئی ہے کہ اس کو معین کیلئے استعمال کیا جائے علاوہ اس کے خطاب کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنے کو کہتے ہیں تو وہ معین ہوگا اور کبھی خطاب کو معین کے ساتھ غیر معین کی طرف چھوڑ دیا جاتا ہے تا کہ خطاب بدلیت کے طور پر مخاطب کو عام ہو جائے جیسے (''اگر تم دیکھو جب مجرمین اپنے سروں کو جھکائے ہوئے ہوں گے'') اللہ تعالی نے اس خطاب سے کسی معین مخاطب کا ارادہ نہیں فرمایا ہے مجرمین کی حالت قباحت کا ارادہ فرماتے ہوئے یعنی ان کی قبیح حالت ظہور میں انتہا کو پہنچ گئی اور انتہا انکشاف میں اہل محشر میں اس مقام تک پہنچ گئی کہ اس کا پوشیدہ رہنا ممتنع ہے تو اس کے ساتھ ایک دیکھنے والے کی رؤیت خاص نہیں ہوگی نہ کہ دوسرے دیکھنے والے کی تو جب معاملہ ایسے ہو گیا تو اس خطاب کے ساتھ کوئی خاص مخاطب خاص نہیں ہوگا بلکہ ہر وہ شخص جس کو رؤیت حاصل ہوگی اس کیلئے اس خطاب میں دخل ہو گا۔

وضاحت:قولہ:ثم التعریف یکون

یہاں سے شارح کی غرض بعد والے متن کا ماقبل کے ساتھ ربط بیان کرنا ہے۔

قولہ :فبا لاضمار

سے ماتن نے اس کی وجہ بیان کی کہ مسند الیہ کو ضمیر کے ساتھ معرفہ کیوں ذکر کرتے ہیں کہ مقام یا تو متکلم کا ہوتا ہے یا خطاب کا ہوتا ہے یا غائب کا، تو اس لئے ضمیریں لائی جاتی ہیں۔

قولہ:وقدم المضمر

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ معرفہ کی کئی اقسام تھیں تو ماتن نے پہلے ضمیروں کو ذکر کیوں کیا؟

جواب: یہ ہے کہ ضمیریں اعرف المعارف ہیں مذہب سیبویہ کے مطابق، اس لئے ان کو مقدم کیا ہے۔

قوله:واصل الخطاب ان یکون

خطاب میں اصل یہ ہے کہ معین کو ہو باقی وھم تھا کہ شاید وہ معین جس کو خطاب ہوگا ایک ہوگا تو شارح نے اس کا ازالہ کر دیا کہ ایک ہو یا بہت ہوں بہر حال معین ہو کیونکہ خطاب میں اصل یہ ہے کہ معین کو ہو پہلی دلیل یہ ہے کہ معرفہ کی وضع سے غرض یہ ہوتی ہے کہ معین میں استعمال ہو تو پھر خطاب یہ بھی اصل میں معین کیلئے ہے اور اس پر دوسری دلیل یہ ہے کہ خطاب کا معنی یہ ہے کہ کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنا تو حاضر معین بھی ہوتا ہے کبھی خطاب غیر معین کو ہی ہوتا ہے اس لئے تا کہ خطاب ہر مخاطب کو عام ہو جائے۔

قوله: علی سبیل البدل

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ممثل عموم وشمول کا احتمال رکھتا ہے اور مثال **و لو تری الخ** اس کا احتمال نہیں رکھتی ہے؟

جواب: مثال ممثل کے مطابق ہے کیونکہ ممثل سے مراد عموم بدلی ہے لہذا یہ دونوں عموم وشمول کا احتمال رکھتا ہے۔

اعتراض: آپ کے مذکورہ جواب کی صورت میں تو جمع کا خطاب نکل جاتا ہے کیونکہ اس میں عموم شمولی ہوتا ہے عموم بدلی نہیں ہوتا ہے؟

جواب: خطاب جمع کے نکلنے سے کوئی حرج لازم نہیں آتا کیونکہ جمع سے خطاب نادر ہوتا ہے اور نادر معدوم کیطرح ہوتا ہے۔

قوله:قصدا الی تفظیع

یہاں سے شارح کی غرض اس کی وجہ بیان کرنا ہے کہ معین کو کیوں خطاب نہیں کیونکہ اصل مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ انکا برا حال انتہا کو پہنچا ہوگا تو یہ تب ہی ہوگا کہ کوئی خاص مخاطب نہ دیکھے بلکہ ہر وہ مخاطب دیکھے جس کیلئے دیکھنا ہو۔

عبارت:و فی بعض النسخ فلا یختص بها ای برؤیة حالهم مخاطب او بحالهم رؤیة مخاطب علی حذف المضاف قال فی الایضاح و قد یترك الی غیر معین نحو فلان لئیم ان اکرمته اهانك و ان احسنت الیه اساء الیك فلا ترید مخاطبا بعینه بل ترید ان اکرم الیه او احسن الیه فتخرجه فی صورة الخطاب لیفید العموم و هو فی القران کثیر نحو و لو تری اذ المجرمون الایة اخرج فی صورة الخطاب لما ارید العموم فقوله لیفید العموم متعلق بقوله فلا ترید مخاطبا بعینه لا بقوله فتخرجه فی صورة الخطاب لفساد المعنی و کذا قوله لما ارید العموم متعلق بما دل علیه الکلام ای یحمل علی هذا اعنی عدم ارادة مخاطب معین لارادة العموم یشعر بذلك لفظ المفتاح۔

ترجمہ: اور بعض نسخوں میں فلا یختص بھا ہے یعنی ان کی حالت کو دیکھنے کے ساتھ کوئی مخاطب خاص نہیں ہے یا انکی حالت کے ساتھ کسی مخاطب کی رؤیت خاص نہیں ہے مضاف کے حذف پر، ماتن علیہ الرحمہ نے اپنی کتاب ایضاح میں کہا اور کبھی خطاب کو غیر معین کی طرف ترک کر دیا جاتا ہے جیسے فلانٌ لئیم ان اکرمته اهانك وان احسنت الیه اساء الیك تو تم اس سے کسی معین مخاطب کا ارادہ نہ کرو بلکہ تمہاری مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ احسان کیا جائے یا اس کا اکرام کیا جائے تو تم اس کو خطاب کی صورت میں نکالو تاکہ یہ عموم کا فائدہ دے اور وہ قرآن مجید میں کثیر ہے جیسے: ولو تری اذالمجرمون الآیة، اللہ تعالی نے خطاب کی صورت میں نکالا تاکہ عموم مراد لیا جائے تو اس کا قول یفید العموم کا تعلق اس کے قول فلا ترید فی مخاطبا بعینه کے ساتھ ہے نہ کہ اس کے قول فتخرجه فی صورة الخطاب کے ساتھ معنی کے فساد کی وجہ سے اور اس طرح اس کے قول لما ارید العموم کا تعلق اس کے ساتھ ہے جس پر کلام دلالت کر رہا ہے یعنی اس پر محمول کیا جائے گا میری مراد عموم کے ارادے کی وجہ سے معین مخاطب کو مراد نہ لینا، اس کی طرف لفظ مفتاح سے اشارہ ہوتا ہے۔

وضاحت:قوله:فی بعض النسخ

ماتن کے ایک نسخہ میں عبارت فلا یختص بہ مخاطب ہے اس پر تو کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے کیونکہ بہ ضمیر کا مرجع خطاب ہے اور بعض نسخوں میں فلا یختص بھا مخاطب ہے تو بھا کی ضمیر خطاب کی طرف لوٹ رہی ہے تو اس صورت میں ایک اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ دوسرے نسخے کے مطابق راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں ہوتی کیونکہ ضمیر مونث ہے جبکہ مرجع خطاب مذکر ہے؟

جواب: شارح نے اس کے دو جوابات دیئے ہیں کہ ضمیر ان کے حال کی طرف راجع ہے اور اس سے پہلے مضاف رؤیۃ محذوف ہے عبارت یوں بن جائے گی برؤیة حالهم **دوسرا جواب** یہ ہے کہ ضمیر راجع ہے حال کی طرف اور مضاف رؤیۃ مخاطب سے پہلے محذوف ہوگا عبارت یوں بن جائے گی بحالهم رؤیة مخاطب۔

قوله: قال فی الایضاح

یہاں سے شارح کی غرض اوّلا تو اس مسئلہ کو ذکر کرنا ہے جو ماتن نے ذکر کیا کہ کبھی خطاب غیر معین کو ہوتا ہے تا کہ خطاب ہر مخاطب کو عام ہو جائے تو یہی مسئلہ ماتن نے اپنی کتاب ایضاح کے اندر ذکر کیا تھا اور اس کی مثال لوگوں کے کلام میں سے دی اور دوسری غرض عبارت کے اندر جو پیچیدگی اور مشکل تھی اس کو حل کرنا ہے۔

ماتن نے ایضاح میں کہا کہ کبھی غیر معین کو خطاب کیا جاتا ہے تو اس کی مثال جیسے تم کہو کہ فلانٌ لئیمٌ ان اکرمته اهانك وان احسنت اليه اساء اليك تو یہاں خطاب کسی معین مخاطب کو نہیں ہوتا بلکہ غیر معین کو خطاب ہوتا ہے۔

قوله:ليفيد العموم متعلق

یہاں سے شارح کی غرض ماتن کی عبارت میں جو پیچیدگی اور مشکل ہے اس کو حل کرنا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ماتن کی عبارت لیفید العموم ظاہر یہ ہے کہ تخرجہ کے متعلق ہے تو اب مطلب یہ ہوگا کہ جب کلام کو خطاب کی صورت میں نکالا جائے پھر عموم کا فائدہ دیتی ہے حالانکہ خطاب کی صورت میں جب کلام کا اخراج ہو تو معین کو خطاب ہوتا ہے وہاں عموم نہیں ہوتا؟

شارح نے اس کا جواب دیا کہ لیفید العموم کا تعلق ماتن کے قول فلا ترید مخاطبا بعینہ کے ساتھ ہے تو مطلب یہ بن جائے گا کہ تو مخاطب معین کا ارادہ نہیں کرتا تا کہ کلام عموم کا فائدہ دے اب کوئی پیچیدگی اور مشکل نہیں ہوگی۔

قوله: كذا قوله لما اريد العموم

یہاں سے شارح کی غرض ماتن کی عبارت کی دوسری مشکل کو حل کرنا ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ ماتن کا قول لما ارید العموم بظاهر اخراج کے متعلق ہوگا تو مطلب یہ بنے گا کہ کلام کا اخراج خطاب کی صورت میں ہو تو پھر عموم کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ خطاب کی صورت میں جب اخراج ہو تو عموم نہیں ہوتا کیونکہ خطاب معین کو ہوتا ہے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ ماتن کا قول لما ارید العموم اخراج کے متعلق نہیں ہے بلکہ یہ جس کے متعلق ہے اس پر کلام دلالت کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ تحمل علی ھذا المعنی کلام کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ خطاب کسی معین کو نہیں ہے تو یہ تحمل کے متعلق ہے۔

قوله :يشعر بذلك لفظ المفتاح

شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ممکن ہے کہ جو آپ نے توجیہ کی ہے ماتن اس پر راضی نہ ہوں؟

جواب: یہ ہے کہ اس توجیہ پر مذکورہ قول کا قائل راضی ہے کیونکہ یہ متن وعبارت مفتاح العلوم سے لی گئی ہے اور صاحب مفتاح نے اس کی اسی طرح توجیہ بیان کی ہے۔

عبارت:و بالعلمية اى تعريف المسند اليه با يراده علما و هو ما و ضع لشيء مع جميع مشخصاته و قدمها على بقية المعارف لانها اعرف منها لاحضاره اى المسند اليه بعينه اى بشخصه بحيث يكون مميزا عن جميع ما عداه و احترزبه عن احضاره باسم جنسه نحو رجل عالم جاء نى فى ذهن السامع ابتداء اى اول مرة و احترز به عن احضاره ثانيا با لضمير الغائب نحو جاء نى زيد و هو راكب باسم مختص به اى المسند اليه بحيث لا يطلق على غيره باعتبار هذا الوضع و احترزبه عن احضاره بضمير المتكلم و المخاطب و اسم الاشارة و الموصول و المعرف بلام العهد و الاضافة فانه يمكن احضاره بعينه ابتداء بكل واحد منها لكن ليس شيء منها مختصا بمسند اليه معين

ترجمہ: اور علمیت کے ساتھ یعنی مسندالیہ کو معرفہ لانا علم لانے کے ساتھ اور علم ایسا اسم ہے جسکو کسی شیء کیلئے اس کے تمام مشخصات کے ساتھ وضع کیا گیا ہواور ماتن نے علم کو بقیہ معرفہ پر مقدم کیا کیونکہ یہ ان سے اعرف المعارف ہے، مسندالیہ کو حاضر کرنا اس کے تشخص کے ساتھ اس طرح کہ وہ جمیع ماعدا سے ممتاز ہو جائے اور اس قید کے ذریعے احتراز کیا گیا ہے اس صورت سے جس میں مسندالیہ کو اسم جنس کے ساتھ حاضر کیا جائے جیسے: ''رجلٌ عالمٌ جاء نی'' سامع کے ذہن میں ابتداءً یعنی پہلی مرتبہ اور اس قید کے ذریعے احتراز کیا گیا ہے ان صورتوں میں سے جس میں مسندالیہ کو ثانیا ضمیر غائب کے ساتھ حاضر کیا جائے جیسے ''جاء نی زیدٌ و هو راکبٌ'' ایسے اسم کے ساتھ جو اس کے ساتھ خاص ہو یعنی مسندالیہ کے ساتھ اسطرح کہ اس وضع کے اعتبار سے اس کے غیر پر اطلاق نہ کیا جا سکے اور اس قید کے ذریعے احتراز کیا گیا ہے ان صورتوں سے جن میں مسندالیہ کو حاضر کیا جائے ضمیر متکلم، مخاطب، اسم اشارہ، اسم موصول، معرف بلام عہدی اور اضافت کے ساتھ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مسندالیہ کو ابتداء بعینہ حاضر کرنا ممکن ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی شیء مسندالیہ معین کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

وضاحت:قولہ:تعريف المسند اليه با يراده

یہاں سے شارح کی غرض اوّلاً تو عطف کے قائدہ کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ماتن کا قول بالعلمیۃ کا عطف اس کے قول فبالضمار پر ہے تو جو معطوف علیہ سے قبل ہوگا اس کا معطوف میں بھی اعتبار ہوگا اور دوسری غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ علمیت مصدر متعدی ہے لازم نہیں ہے اور اس کا معنی ہے مسندالیہ کو علم بنانا، اس معنی پر اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ علمیت سے مراد ہے مسندالیہ کو علم بنانا حالانکہ حقیقت میں یہ واضع کا فعل ہے نہ کہ متکلم کا جبکہ ماتن نے جن نکات کو بیان کیا ہے مسندالیہ کی تعریف کے بعد وہ تو متکلم کے فعل کیلئے ہیں نہ کہ واضع کے فعل کیلئے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں جعل ایراد کے معنی میں ہے یعنی مسندالیہ کو علمیت کے ساتھ معرفہ لانا اور یہ متکلم کی صفت ہے۔

قولہ:وهو ما وضع

یہاں سے شارح کی غرض علم کی تعریف کرنا ہے کہ علم اس کو کہتے ہیں جس کی وضع ہو کسی شیء کیلئے اور اس شیء کے ساتھ

اس کے جمیع مشخصات کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔

اعتراض:علم کی مذکورہ تعریف پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ آپکی یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ اس سے علم جنس خارج ہوجاتے ہیں کیونکہ ان میں مشخصیات کا وجود نہیں ہوتا حالانکہ ان کو علم کہا جاتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ علم جنس کے اخراج سے کوئی حرج لازم نہیں آتا کیونکہ علم جنس کو ضرورۃً علم کہا جاتا ہے تاکہ ان میں معرفہ کے احکام کا اجراء ہوسکے اور یہ تعریف علم حقیقی کی کی گئی ہے۔

قوله:وقدّمها

یہاں سے شارح کی غرض ایک عتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے علمیت کو بقیہ معرفہ پر مقدم کیوں کیا؟

جواب: یہ ہے کہ علمیت بقیہ تمام معارف سے اعرف ہے اس لئے مقدم کیا۔

قوله:ای بشخصه

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن کے قول بعینہ سے مراد اس کا معلوم ہونا اور معہود ہونا ہے لہذا التعریف سے اسم جنس خارج نہیں ہوگا جیسے جاء نی رجلٌ عالمٌ کیونکہ اسم جنس معلوم ومعہود ہوتا ہے ورنہ وضع للمجہول لازم آئے گی جو کہ باطل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ بعینہ سے مراد بشخصہ ہے لہذا التعریف سے اسم جنس خارج ہوجائے گا کیونکہ وہ فرد منتشر سے عبارت ہوتا ہے۔

قوله:بحیث یکون ممیزا

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا مسندالیہ کو اس کے تشخص کے ساتھ حاضر کرنا تو اس وقت مثال ممثل کے مطابق نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالی کا ذھن میں تشخص کے ساتھ حاضر ہونا محال ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں مسندالیہ کو ذھن میں حاضر کرنے سے مراد یہ ہے کہ وہ جمیع ماعدا سے ممتاز ہوجائے اور مسندالیہ کا جمیع ماعدا سے ممتاز ہونا ذہن میں حاضر ہونے سے ہوتا ہے اور ذہن میں حاضر ہونے سے مراد عام ہے کہ وہ بالکنہ ہو یا بالوجہ ہو اور اللہ تعالی اگرچہ بالکنہ منحصر نہیں ہوسکتا لیکن بالوجہ استحضار ممکن ہے کیونکہ وہ واجب الوجود اور تمام عالم کا خالق ہے۔

قوله:فی ذھن السامع ابتداءً

یہاں سے شارح کی غرض متن میں لفظ ابتـــــداء کے معانی کو بیان کرنا ہے اور قیودات کے فوائد کو بیان کرنا ہے لفظ ابتداءً کے تین معانی ہیں سب سے پہلے شارح نے اپنا مختار معنی بیان کیا کہ ابتداءً کا معنی اوّل مرّۃ اور دوسرا معنی بنفسہ ہے اور اس

کی طرف اشارہ اپنے قول علی ان یکون ھی قولہ ابتداءً بنفسہ سے کیا ہے اور تیسرا معنی اوّل زمان ذکرہ ہے اوراس کی طرف اپنے قول من ان معناہ اول زمان ذکرہ سے کیا ہے باقی قیودات کے فوائد شرح میں موجود ہیں ان کی وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔

قولہ:بحیث لا یطلق علی غیرہ

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ کی یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ اعلام مشترکہ اس سے خارج ہو جاتے ہیں جیسے زید پانچ لوگوں کا نام رکھ دیا جائے آپ کہیں جاءنی زید تو یہ اسم مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہوگا کیونکہ زید کا اطلاق جس طرح آنے والے زید پر ہوسکتا ہے اسی طرح بقیہ چار پر بھی ہوسکتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ باسم مختص بہ سے مراد یہ ہے کہ اس وضع کے اعتبار سے غیر پر اس کا اطلاق نہ ہو سکے کیونکہ زید کی وضع آنے والے شخص پر اس مخصوص وضع کے اعتبار سے ہے جسکا بقیہ چار پر اطلاق نہیں ہوسکتا ہے ان کیلئے علیحدہ سے وضع ہوگی۔

عبارت:فان قیل ھذا القید مغن عن الاولین لان الاسم المختص بشیء معین لیس الا العلم قلنا بعد التسلیم ان ذکر القیود انما ھو لتحقیق مقام العلمیة فلا باس بان یقع فیھا ما یصح بہ الاحتراز عن الجمیع کما فی التعریفات لا یقال ان قولہ ابتداء احتراز عن الضمیر الغائب و المعرف بلام العھد و الموصول فان الاولین بواسطة تقدم ذکرہ تحقیقا اوتقدیرا و الثالث بواسطة العلم با لصلة لانا نقول ھذا موقوف علی ان یکون معنی قولہ ابتداء بنفسہ ای بنفس لفظہ یعنی احضارا لایتوقف بعد العلم بالوضع علی شیء آخر من تقدم الذکر و نحوہ و لو ارید ذلك یکون ھذا بعینہ معنی قولہ باسم مختص بہ و بعد اللتیا و التی یکون احتراز عن سائر المعارف و لا یکون لتخصیص ما ذکر جھة لان اللفظ الموضوع لمعین انما ھو العلم و ما سواہ انما وضع لیستعمل فی معین فینبغی ان یصار الی ماذکرہ بعضھم من ان معناہ اول زمان ذکرہ و ھو احتراز عن احضارہ فی ثانی زمان ذکرہ کما فی سائر المعارف فانھا لا تفید اول زمان ذکرھا الا مفھوماتھا الکلیة و افادتھا للجزئیات المرادة فی الکلام انما تکون بواسطة قرینة معینة لھا فی الکلام کتقدم الذکر و الاشارة و العلم بالصلة و النسبة و نحو ذلك و لا یخفی علی المنصف ان الوجہ ما ذکرنا ہ اولا

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ یہ قید پہلی دونوں قیدوں سے مستغنی کر دیتی کیونکہ وہ اسم جو کسی معین شیء کے ساتھ خاص ہو وہ علم ہی ہوتا ہے؟ تسلیم کرنے کے بعد ہم کہیں گے کہ ان قیودات کا ذکر کرنا مقام علمیت کی تحقیق کیلئے ہے تو کوئی حرج لازم نہیں آتا کہ اس میں ایسی قید ہو جس کے ذریعے تمام سے احتراز کرنا صحیح ہو جیسا کہ تعریفات میں ہوتا ہے، نہ کہا جائے کہ ماتن کا قول ابتداء، ضمیر غائب، معرّف بالام عھد اور اسم موصول سے احتراز کرنے کیلئے ہے کیونکہ پہلے دونوں تو تحقیقا یا تقدیراً ذکر کے مقدم ہونے کے واسطے سے ہوتے ہیں اور تیسرا صلہ کے علم کے واسطے سے ہوتا ہے اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ اس بات پر موقوف ہے کہ ان کے قول ابتداء کا معنی بنفسہ ہو یعنی بنفس لفظہ ہو یعنی علم بالوضع کے بعد مسندالیہ کو حاضر کرنا کسی دوسری شیء جیسے ذکر کا مقدم ہونا وغیرہ پر موقوف نہ ہو اور اگر یہی مراد ہو تو یہ بعینہ اس کے قول اسم مختص بہ کا معنی ہے اور چھوٹے اور بڑے اعتراض کے بعد تمام معرفہ سے احتراز ہوگا تو مذکورہ تینوں کو خاص کرنے کی کوئی جہت نہیں ہوگی کیونکہ وہ لفظ جسکو معین کیلئے وضع کیا جائے وہ علم ھی ہوتا ہے اور جو اس کے علاوہ ہیں ان کو اس لئے وضع کیا جاتا ہے تا کہ معیّن میں استعمال کیا جائے تو مناسب ہے اس کی طرف رجوع کیا جائے جس کو بعض نے ذکر کیا کہ ابتداءً کا معنی ہے اس کے ذکر کا اول زمانہ اور وہ احتراز ہوگا ان سے جن کو زمانہ ثانی میں حاضر کیا جائے جیسا کہ تمام معارف میں ہوتا ہے کیونکہ اول زمانہ ذکر کا فائدہ صرف ان کے مفہومات کلیہ ہی دیتے ہیں اور ان کا کلام میں جزئیات معینہ کا فائدہ اس معین قرینے کے واسطہ سے ہوتا ہے جو ان کیلئے کلام میں موجود ہوتے ہیں جیسے ذکر، اشارہ، علم بالصلہ اور نسبت کا مقدم ہونا اور اس کی مثل اور انصاف کرنے والے پر مخفی نہیں ہے کہ وجہ وہی درست ہے جسکو ہم نے اوّلا ذکر کیا ہے۔

وضاحت: قولہ:فان قیل ھذا القید

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جو آخری قید کے علاوہ باقی نکلتے تھے وہ سارے اس آخری قید باسم مختص بہ سے نکل جاتے ہیں مثلاً پہلی قید بعینہ سے اسم جنس نکلا تھا تو اس اسم مختص بہ سے بھی نکل جاتے ہیں کیونکہ رجل عالم اسم مختص نہیں ہے اسی طرح دوسری قید ابتداء سے ضمیر غائب مثلاً ھو را کبٌ نکلا تھا تو یہ اسم مختص بہ سے نکل جاتا ہے تو پہلی دونوں قیدیں لغو ہو گئیں؟

جواب: شارح نے اس کے دو جواب دیئے ہیں ایک بر سبیل انکار اور دوسرا بر سبیل تسلیم، **پہلا جواب** یہ ہے کہ ھم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اسم مختص اور علم کا ایک ہی معنی ہے کیونکہ کبھی اسم مختص بہ ہوتا ہے لیکن علم نہیں ہوتا جیسے الرحمٰن یہ اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے غیر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا لیکن یہ علم نہیں ہے کیونکہ وضع کے اعتبار سے کلی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ اسم مختص اور علم ایک ہی معنی میں ہوتے ہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ پہلی قید بے فائدہ نہیں ہے بلکہ تحقیق مقام کیلئے ہے جیسے کہ تعریفات میں ہوتا ہے لہذا اگر اسم مختص بہ سے ہی سارے نکل جائیں تو کوئی حرج لازم نہیں آتا ہے۔

قولہ:لا یقال ان قولہ ابتداءً

یہاں سے شارح کی غرض دو اعتراضوں کی طرف اشارہ کرنا ہے بظاھر ایک اعتراض ہے لیکن حقیقت میں دو ہیں۔

اعتراض اوّل: یہ ہوتا ہے کہ ابتداء کی قید سے ضمیر غائب، معرّف باللام العھد اور اسم موصول سے احتراز ہوتا ہے ۔ضمیر غائب اور معرّف باللام العھد کیلئے پہلے مرجع اور معہود کا مذکور ہونا ضروری ہے برابر ہے کہ وہ تحقیقا ہو یا تقدیرا اور اسم موصول کیلئے پہلے صلہ کا علم ہونا ضروری ہے تو جب یہ تینوں ابتداء کی قید سے نکل رہے ہیں تو پھر صرف ضمیر غائب کے اخراج کو اس قید کے ساتھ خاص کرنا ترجیع بلا مرجح ہے جو کہ باطل ہے؟

اعتراض ثانی: یہ ہوتا ہے کہ جب اس قید کے ذریعے معرّف باللام العھد اور اسم موصول پہلے ہی نکل جاتے ہیں تو پھر ان کے اخراج کو باسم مختص بہ کے ساتھ خاص کرنا یہ پہلے نکلے ہوئے کو نکالنا ہے جو کہ باطل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ امور مذکورہ کو ابتداءً کی قید سے نکالنا اس بات پر موقوف ہے کہ ابتداء کا معنی بنفسہ کیا جائے یعنی بنفس لفظہ کیا جائے مطلب یہ ہے کہ اس کا حاضر کرنا کسی دوسری شیء پر موقوف نہ ہو۔

اعتراض: مذکورہ معنی پر وہم ہوتا ہے کہ اگر بنفسہ کا معنی یہ کیا جائے کہ اس کا حاضر کرنا کسی دوسری شیء پر موقوف نہ ہو تو علم بھی اس کی تعریف سے نکل جائے گا کیونکہ وہ علم بالوضع پر موقوف ہوتا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب بعد العلم بالوضع سے دیا ہے کہ ہماری مراد یہ ہے علم بالوضع کے بعد نفس لفظ سے احضار ہو اور کسی اور شیء کا واسطہ نہ ہو لہذا علم اس میں شامل ہو گا۔

قولہ:لو ارید ذلك

یہاں سے شارح کی غرض مذکورہ معنی پر اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ اگر ابتداءً کا معنی بنفس لفظه بعد العلم بالوضع لیا جائے تو پھر باسم مختص بہ اور ابتداءً کا ایک ہی معنی ہو جائے گا کیونکہ اسم مختص کا معنی بھی یہی ہے کہ اس کے ساتھ مسند الیہ کا احضار بعد العلم بالوضع نفس لفظ سے آتا ہے تو پھر اسم مختص سے جو نکلتے ہیں وہ سارے ابتداء سے نکل جائیں گے تو پھر اسم مختص بہ کی قید لغو ہو جائے گی اور اسم مختص بہ کی قید کو لغو قرار دینا باطل ہے اور یہ بطلان ابتداء کا معنی بنفس لفظہ بعد العلم بالوضع لینے کی وجہ سے لازم آ رہا ہے لہذا یہ معنی لینا پھر باطل ہوا؟

قولہ:بعد اللتیا و الّتی

یہاں سے شارح کی غرض مذکورہ بالا توجیہ یعنی ابتداء کو بنفس لفظہ کے معنی میں لینے کا ایک اور رد بیان کرنا ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ پہلے بعد اللتیا اور الّتی کی تحقیق سن لیں ایک مرد نے اوّلا چھوٹے قد والی سے شادی کی تو اس کی طرف سے اس کو پریشانی کا سامنا رہا تو اس نے اس کو طلاق دے دی بعد میں لمبے قد والی سے شادی کی تو اس کی طرف سے دوگنی پریشانی کا سامنا کرنا پڑا تو اس نے اس کو بھی طلاق دے دی تو اس کے بعد کسی نے کہا کہ آپ اور شادی کر لیں تو اس نے کہا بعد... یعنی چھوٹے قد والی کے بعد والّتی یعنی لمبے قد والی کے بعد فلا تزوّج ابداً میں اب اس کے بعد کبھی بھی شادی نہیں کروں گا پھر یہ ضرب المثل بن گئی اب اس کو ہر اس مقام پر استعمال کیا جاتا ہے جہاں چھوٹی پریشانی کے بعد بڑی پریشانی کا سامنا ہو تو یہاں ابتداً کو جب بنفسہ کے معنی میں لیا تو یہ بعد صغیر یعنی چھوٹا اعتراض تھا کیونکہ ابتداء سے متبادر الی الفہم اول مرۃ کا معنی ہوتا ہے نہ کہ بنفسہ کیونکہ یہ غیر متبادر الی الفہم ہے اور بعد کبیر یعنی بڑا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اس صورت میں چونکہ ابتداء اور اسم مختص بہ کا ایک ہی معنی بن رہا تھا اور اسم مختص بہ کی قید لغو ہو رہی تھی تو شارح نے کہا کہ اس چھوٹے اور بڑے اعتراض کے بعد اس سے بھی بڑا اعتراض اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ جو اسم مختص بہ کی قید سے خارج ہوتے تھے وہ سارے ابتداء کی قید سے نکل جاتے ہیں پھر آپ یہ کیوں کہتے ہو کہ ابتداء کی قید سے ان تینوں سے یعنی ضمیر غائب معرّف باللام عہد اور اسم موصول سے احتراز ہے ان تینوں کو خاص کرنے کا کیا فائدہ ہے سب کے نکل جانے پر دلیل یہ ہے کہ علم کہتے ہیں جسکی وضع معیّن کیلئے ہو اور علم کے ماسوا کی وضع معیّن کیلئے نہیں ہوتی بلکہ استعمال معین میں ہوتا ہے فرق وضع کے لحاظ سے ہوگا اور وہ اسطرح کہ علم کی وضع بھی معیّن کیلئے اور استعمال بھی معیّن میں ہوتا ہے اور باقی معرفوں کا استعمال معیّن میں ہوتا ہے لیکن انکی وضع معیّن کیلئے نہیں ہوتی ہے۔

قولہ:فینبغی ان یصار

یہاں سے شارح کی غرض ابتداء کا تیسرا معنی بیان کرنا مقصود ہے۔

بعض محققین نے ابتداءً کا معنی مسند الیہ کے ذکر کا اوّل زمانہ لیا ہے اب مطلب یہ بنے گا کہ سامع کے ذھن میں مسند

الیہ کو بعینہ اور مسند الیہ کے ذکر کو اوّل زمانہ میں حاضر کرنا تو پھر مسند الیہ کو علم کی صورت میں لاتے ہیں تو اس معنی کی صورت میں باقی معرفوں سے احتراز ہو جائے گا کیونکہ باقی معرفوں کے ساتھ مسند الیہ کا احضار سامع کے ذھن میں مسند الیہ کے ذکر کے اوّل زمانے میں نہیں ہوتا بلکہ ثانی زمانہ ذکر میں ہوتا ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ باقی معرفوں کی وضع تو مفہوم کلی کیلئے ہوتی ہے باقی جزئیات کا تو قرینہ سے پتہ چلے گا مثال کے طور پر پہلے مرجع کا ذکر ہوگا تو یہ قرینہ ہوگا کہ ھو سے فلاں جزئی مراد ہے یا پہلے اشارہ ہوگا تو یہ قرینہ ہوگا کہ ھذا سے فلاں جزئی مراد ہے اسطرح پہلے نسبت ہوگی تو سامع اور متکلم کے درمیان تب یہ قرینہ ہوگا کہ الف لام سے فلاں مراد ہے۔

قوله: ولا يخفى على المصنف

یہاں سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ ان تینوں معنی میں سے اچھا وہ معنی ہے ابتداء گا جو ہم نے سب سے پہلے بیان کیا ہے کہ مسند الیہ کا احضار پہلی مرتبہ ہو کیونکہ دوسرے معنی پر اعتراضات ہیں اور تیسرے معنی میں طوالت ہے۔

عبارت: نحو قل هو الله احد فالله اصله الاله حذفت الهمزة و عوضت منها حرف التعريف ثم جعل علما للذات الواجب الوجود الخالق لكل شيء و من زعم انه اسم لمفهوم الواجب لذاته او المستحق للعبودية له و كل منهما كلي انحصر في فرد فلا يكون علما لان مفهوم العلم جزئي فقد سهى الا ترى ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد بالاتفاق من غير ان يتوقف على اعتبار عهد فلو كان الله اسما لمفهوم المعبود بالحق او الواجب لذاته لا علما للفرد الموجود لما افاد التوحيد لان المفهوم الكلي من حيث هو يحتمل الكثرة و ايضا فالمراد بالاله في هذه الكلمة اما المعبود بالحق فيلزم استثناء الشيء من نفسه او مطلق المعبود فيلزم الكذب لكثرة المعبودات الباطلة فيجب ان يكون اله بمعنى المعبود بحق و الله علما للفرد الموجود منه و المعنى لا مستحق للعبودية له في الوجود او موجود الا الفرد الذي هو خالق العالم و هذا معنى قول صاحب الكشاف ان الله تعالى مختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره اي بالفرد الموجود الذي يعبد بالحق تعالى و تقدس۔

ترجمہ: تو لفظ اللہ کی اصل الالہ ہے ھمزہ کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض حرف تعریف دیا گیا پھر اس کو علم بنایا گیا اس ذات کا جو واجب الوجود ہے ہر شیء کا خالق ہے اور جس نے یہ گمان کیا کہ یہ لفظ اللہ واجب لذاتہ کے مفہوم کا یا مستحق للعبودیت کے مفہوم کا اسم ہے اور ان میں سے ہر ایک ایسی کلی ہے جو کہ ایک فرد میں منحصر ہے تو یہ علم نہیں ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے تو اس نے سہو کیا کیا تم دیکھتے نہیں کہ ہمارا قول لا الہ الا اللہ بالاتفاق کلمہ توحید ہے بغیر کسی معہود کے اعتبار پر موقوف ہوئے تو اگر لفظ اللہ معبود بالحق یا واجب لذاتہ کے مفہوم کا اسم ہوتا، اس کے فرد موجود کا علم نہ ہوتا تو یہ توحید کا فائدہ نہ دیتا کیونکہ مفہوم کلّی ذات کے اعتبار سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے اور یہ بھی ہے کہ اس کلمہ میں الہ سے مراد یا تو معبود بالحق ہوگا تو استثناء الشیء من نفسہ لازم آئے گا یا مطلق معبود مراد ہوگا تو معبودات باطلہ کی کثرت کی وجہ سے کذب لازم آئے گا تو ضروری ہے کہ الہ بمعنی معبود حق ہو اور لفظ اللہ اس کے فرد موجود کا علم ہو اور معنی یہ ہوگا کہ وجود میں عبادت کا کوئی مستحق نہیں ہے یا موجود نہیں ہے مگر وہ فرد جو عالم کا خالق ہے اور یہی معنی صاحب کشاف کے اس قول کا ہے کہ اللہ معبود برحق کے ساتھ خاص ہے اس کے غیر پر اطلاق نہیں ہوسکتا یعنی فرد موجود کے ساتھ جس حق تعالی کی عبادت کی جاتی ہے۔

وضاحت: قوله فا ا لله اصله الا له

یہاں سے شارح کی غرض لفظ اللہ کی تحقیق کو بیان کرنا ہے تو شارح نے کہا کہ اس کی اصل الالہ ہے پھر ھمزہ کو حذف کر دیا اور اس کے عوض الف لام تعریف لائے اور لام کا لام میں ادغام کر دیا تو لفظ اللہ بن گیا۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ کسی شیء کا عوض اس شیء سے خارج ہوتا ہے اور یہاں حرف تعریف خارج نہیں ہے بلکہ داخل ہے کیونکہ شارح نے کہا کہ لفظ اللہ کی اصل الالہ ہے تو دوسرے ھمزہ کو حذف کیا گیا اور لام کا لام میں ادغام کیا گیا تو اس بناء پر شارح کا قول عوّضت کہنا صحیح نہیں ہوگا؟

جواب: یہاں عوّضت اپنے معنی اصلی میں نہیں ہے بلکہ اس کا معنی یہاں پر قصدت اور اعتبرت ہے یعنی قصد کیا گیا یا اعتبار کیا گیا تو معنی بنے گا کہ حرف تعریف کا قصد کیا گیا یا حرف تعریف کا اعتبار کیا گیا اگر چہ حرف تعریف ھمزہ ثانیہ کے حذف سے پہلے داخل ہے لیکن حرف تعریف کا قصد نہیں کیا گیا اور جب ھمزہ ثانیہ کو حذف کیا گیا تو حرف تعریف کا قصد و اعتبار کیا گیا۔

قولہ:من زعم

یہاں سے شارح کی غرض لفظ اللہ کے بارے میں بعض لوگوں لے مؤقف کو بیان کر کے اس کا رد کرنا ہے بعض لوگوں نے یہ گمان کیا کہ لفظ اللہ واجب لذاتہ یا مستحق للعبودیۃ کے مفہوم کا اسم ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک ایسی کلّی ہے جو کہ ایک ہی فرد میں منحصر ہے اور بہر حال اس کا کلی ہونا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے مفہوم کا نفس تصور شرکت کثیرین کے وقوع سے مانع نہیں ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ متکلمین نے اللہ تعالی کی ذات کے ثبوت پر دلائل قائم کئے ہیں اور دلیل کلّی کیلئے ہوتی ہے نہ کہ جزئی کیلئے تو اگر یہ کلّی نہ ہوتو انکا دلیلیں قائم کرنا عبث ہوگا اور یہ باطل ہے اور بہر حال اس کا ایک ہی فرد میں منحصر ہونا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ توحید کے دلائل اس پر موجود ہیں تو جب یہ کلّی ہے تو علم نہیں ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے۔

قولہ:فقد سھی

یہاں سے شارح کی غرض ان لوگوں کے اس مؤقف کی غلطی کو بیان کرنا ہے کہ انکا یہ مؤقف غلط ہے اور اس پر پہلی دلیل یہ دی کہ لا الہ الا اللہ بالاتفاق کلمہ توحید ہے تو اگر لفظ اللہ کلّی ہو تو پھر اس میں اشتراک جائز ہوگا تو یہ توحید کے منافی ہوگا۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ لفظ اللہ کلّی ہو پھر بھی یہ توحید کے کلمہ کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ یہ ایسی کلّی ہے جس کا ایک فرد میں حصر ہے لہذا مفید توحید ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ کلّی ذات کے اعتبار سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے افراد کا لحاظ بعد میں ہوتا ہے لہذا ذات کے اعتبار سے اشتراک جائز ہوگا لہذا یہ کلمہ توحید کے منافی ہے۔

قولہ:ایضاًفا لمراد بالاله

یہاں سے شارح کی غرض دوسرا رد کرنا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ کلمہ توحید میں الہ سے مراد دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو اس سے مراد معبود برحق ہوگا یا مطلق معبود ہوگا برابر ہے کہ وہ برحق ہو یا باطل ہو اگر تو مراد معبود برحق ہے تو استثناء الشیء عن نفسہ لازم آتا ہے کیونکہ اللہ تعالی بھی معبود برحق ہے اور اگر مطلق معبود ہے تو معبودات باطلہ کی کثرت کی وجہ سے کذب لازم آتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ھم یہاں پر معبود برحق مراد لیتے ہیں لیکن اس صورت میں استثناء الشیء عن نفسہ لازم نہیں آئے گا کیونکہ استثناء اور مستثنی منہ کے درمیان اگر چہ مصداق کے اعتبار سے اتحاد ہے لیکن عنوان کے اعتبار سے اتحاد نہیں ہے کیونکہ مستثنی منہ کلّی ہے اور استثناء جزئی ہے اور استثناء کی صحت کیلئے اتنی مقدار تغیر کافی ہوتی ہے جیسے کوئی شخص کہے نساء نی طوالق الا زینب وھند

و کلثوم تو یہاں استثناء کرنا صحیح ہے کیونکہ یہاں مستثنی اور مستثنی منہ میں عنوان کے درمیان سے تغایر ہے۔

قولہ: والمعنی لا مستحق

یہاں سے شارح کی غرض دو چیزیں ہیں اوّلاتو کلمہ کا معنی بیان کرنا اور ثانیا بعض لوگوں کا رد کرنا بعض لوگوں نے کہا کہ کلمہ توحید میں ''لا'' کی خبر یا تو ممکن ہے یا امکانٌ ہے وجودٌ یا موجودٌ نہیں ہوسکتی تقدیری عبارت یوں بنے گی لا الہ ممکن الاّ اللہ یا لا الہ امکانٌ الاّ اللہ دلیل اس کی یہ ہے کہ امکان کی نفی وجود کی نفی سے ابلغ ہوتی ہے کیونکہ امکان نی نفی وجود کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے اسطرح کہ جب امکان منتفی ہوگا تو وجود بدرجہ اولی منتفی ہوگا۔

شارح نے اس کا رد کیا کہ کلمہ توحید میں لا کی خبر یا تو وجود ہے یا موجودٌ ہے ممکن یا امکان نہیں ہے کیونکہ کلمہ توحید سے مقصود ان کفّار کا رد کرنا ہے جو اللہ تعالی کے ساتھ شریک کے وجود کے قائل تھے اور یہ رد اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب لا کی خبر وجود یا موجود ہوگی اور قصر افراد کیلئے ہوا اور اس بات کی تائید صاحب کشاف کے قول سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے کہا کہ لفظ اللہ کا اطلاق غیر پر فرد موجود کے اعتبار سے نہیں ہوسکتا تو انہوں نے بھی موجود کا لفظ استعمال کیا ہے جو اس بات پر دال ہے کہ خبر موجود ہوسکتی ہے۔

عبارت:او تعظیم او اهانة کما فی الالقاب الصالحة لمدح او ذم او کنایة عن معنی یصلح له الاسم نحو ابولهب فعل کذا و فی التنزیل تبت یدا ابی لهب-ای ید ا جهنمی لان انتسابه الی اللهب یدل علی ملابسته ایاها کما یقال هو ابو الخیر و ابو الشر و اخو الفضل واخو الحرب لمن یلابس هذه الامور و اللهب الحقیقی لهب جهنم فالانتقال من ابی لهب الی جهنمی انتقال من الملزوم الی للازم او من اللازم الی الملزوم علی اختلاف الرائیین فی الکنایة الا ان هذا اللزوم انما هو بحسب الوضع الاول اعنی الاضافی دون الثانی اعنی العلمی و هم یعتبرون فی الکنی المعانی الاصلیة و مما یدل علی ان الکنایة انما هی بهذا الاعتبار لا با عتبار ان ذلك الشخص لزمه انه جهنمی سواء کان اسمه ابا لهب او زید او عمرواو غیر ذلك انك لو قلت هذا الرجل فعل کذا مشیرا الی ابی لهب لا یکون من الکنایة فی شیء و یجب ان یعلم ان ابا لهب انما استعمل هنا فی الشخص المسمی به ینتقل منه الی جهنمی کما ان طویل النجاد یستعمل فی معناه الموضوع له ینتقل منه الی طول القامة و لوقلت رائیت الیوم بالهب و اردت کافرا جهنمیا لاشتهار ابی لهب بهذا الوصف یکون استعارة نحو رأیت حاتما ولا یکون من الکنایة فی شیء فلیتائمل فان هذا المقام من مزالق الاقدام او ایهام-استلذاذه ای العلم او التبرك به او نحو ذلك کالتفاؤل و التطیر و التسجیل علی السامع و غیر ذلك مما یناسب اعتباره فی الاعلام-

ترجمہ:یا مسند الیہ کوعلمیت کے ساتھ معرفہ لانا تعظیم یا اہانت کی وجہ سے جیسا کہ ان القاب میں جو مدح یا مذمت کی صلاحیت رکھتے ہوں یا کنایہ کرنا ایسے معنی سے جس کیلئے اسم صلاحیت رکھتا ہو جیسے ابولھب فعل کذا اور قرآن پاک میں تبّت یدا ابی لھب یعنی جہنمی کے دونوں ہاتھ تباہ ہو جائیں موجود ہے کیونکہ اس کولھب کی طرف منسوب کرنا اس کے آگ کے ساتھ ملے ہوئے ہونے پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے وہ ابوالخیر،خیر والا ہے وہ شر والا ہے وہ فضیلت والا ہے اور وہ جنگ والا ہے ان کیلئے جوامور کے ساتھ ملے ہوئے ہوتے ہیں اور حقیقی جہنم کی آگ ہے تو ابولھب سے جہنمی کی طرف انتقال،ملزوم سے لازم کی طرف ،یا لازم سے ملزوم کی طرف رائے کے کنایہ میں اختلاف ہونے پر ہے مگر یہ لزوم وضع اوّل میری مراد اضافی کے اعتبار سے ہے نہ کہ وضع ثانی میری مراد علمی کے اعتبار سے ہے اور وہ کنایہ میں معانی اصلیہ کا اعتبار کرتے ہیں اور اس میں سے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کنایہ اس اعتبار سے ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ اس شخص کو جہنمی ہونا لازم ہے برابر ہے کہ اس کا نام ابولھب ہو یا زید یا عمر واو غیرہ ہو یہ بات بھی ہے کہ تم اگر کہو اس مرد نے ایسا کیا اور اشارہ کر وابولھب کی طرف تو یہ کنایہ میں سے کچھ بھی نہیں ہو گا اور اس بات کا جاننا بھی ضروری ہے کہ ابولھب قرآن میں شخص مسمّی بہ میں استعمال کیا گیا ہے تا کہ اس سے جہنمی کی طرف انتقال کیا جا سکے جس طرح کہ طویل النجاد اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے تا کہ اس سے طویل القامہ کی طرف انتقال ہو سکے اور اگر آپ کہیں رأیت الیوم ابالھب اور مراد کافر جہنمی ہونا لیں ابولھب کے اس وصف میں مشہور ہونے کی وجہ سے تو یہ استعارہ ہوگا رأیت حاتما کی طرح اور کنایہ میں نہیں ہوگا پس آپ غور وفکر کریں کیونکہ یہ مقام قدموں کے پھسلنے کا ہے یا علم سے

لذت چاہنے کیلئے یا اس سے برکت لینے کیلئے یا اس کی مثل نیک فالی یا بد فالی اور سامع پر حکم کو پختہ کرنے کیلئے اور اس کے علاوہ جن کا اعلام میں اعتبار کرنا مناسب ہے۔

وضاحت:قوله او كناية

مسند الیہ کو علم اس لئے لاتے ہیں کہ ایک معنی سے کنایہ ہوتا ہے جس معنی کیلئے وہ صلاحیت بھی رکھتا ہے اس کی شارح نے مثال دی ابو لهب فعل كذا تو اب اس کا معنی ہے جہنمی نے ایسا کیا اب رہا یہ سوال کہ یہ معنی کیسے بن سکتا ہے اس پر دلیل کیا ہے تو شارح نے کہا کہ ابولھب کا معنی ہے آگ والا تو یہ آگ کی طرف منسوب ہے اور جو کسی کی طرف منسوب ہو تو اس کا تعلق اسی شیء سے ہوتا ہے اس کی نظیر جیسے خیر والے کو ابوالخیر اور شر والے کو ابوالشر اور فضل والے کو ابوالفضل اور لڑائی والے کو ابوالحرب کہا جاتا ہے۔

قوله:واللهب الحقيقي

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ابولھب تو مطلق لھب کو ملابس ہے برابر ہے کہ وہ دنیا کی آگ ہو یا جہنم کی آگ تو یہاں جہنم کی آگ کو مراد لینا درست نہیں ہے؟

جواب:یہ ہے کہ جب کسی شیء کو مطلقا ذکر کیا جائے تو وہ فرد کامل کی طرف پھرتا ہے اور آگ میں فرد کامل جہنم کی آگ ہے۔

اعتراض:یہ ہوتا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ آگ کے ساتھ ملا ہونا جہنمی ہونے کو لازم ہے کیونکہ جہنم کے تمام خزانچی آگ کے ساتھ ملے ہوئے ہیں حالانکہ انکو جہنمی نہیں کہا جاتا ہے؟

جواب:یہ ہے کہ اعتراض اس وقت وارد ہوسکتا تھا اگر لزوم سے مراد،لزوم عقلی ہوتا حالانکہ یہاں پر لزوم عقلی نہیں ہے بلکہ مراد لزوم عادی ہے اور یہاں لازم ملزوم سے جدا ہوسکتا ہے۔

قوله:على الرأيين في الكناية

یہاں سے شارح کی غرض کنایہ کے بارے میں دونوں مذاہب کو بیان کرنا ہے۔

کنایہ کے بارے میں ماتن کا مذہب یہ ہے کہ کنایہ ملزوم سے لازم کی طرف انتقال کرنے کو کہتے ہیں جبکہ علاّمہ سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ کنایہ لازم سے ملزوم کی طرف انتقال کرنے کو کہتے ہیں۔

قوله:الاان هذا اللزوم

یہاں سے شارح کی غرض اس کنایہ کرنے میں تین صورتوں کو ذکر کرنا ہے اور بتانا ہے کہ دو صورتیں درست ہیں جبکہ ایک صورت غلط ہے:

(۱) پہلی صورت کنایہ میں یہ ہے کہ ابولھب کو ذکر کیا جائے اور اس سے مراد جہنمی ہونا باعتبار وضع اول یعنی اضافی کے مراد لیا جائے اور یہ صورت درست ہے شارح نے اسی کی طرف اپنے قول الاّ ان ھذا اللزوم سے اشارہ کیا ہے اور اس کی دلیل یہ

ہے کہ علماء معانی کنایات میں معانی اصلیہ کا اعتبار کرتے ہیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ابولھب کو ایک شخص کا علم بنایا جائے پھر متکلم اس علم کے ذریعے ایسے شخص کی طرف اشارہ کرے جسکو جہنم لازم ہو برابر ہے کہ اس کا نام ابولھب ہو یا زید ہو یا عمرو ا ہو اور یہ وضع ثانی یعنی علمیّت کے اعتبار سے ہو اور یہ صورت غلط ہے اور اس پر دلیل اپنے قول مما یدلّ سے دی ہے جسکی وضاحت یہ ہے کہ جہنمی ہونا ابولھب کے اصل معنی کو لازم ہے اور علمی معنی کو لازم نہیں ہے اور وہ اسطرح کہ آپ ھذا الرجل فعل کذا کہو اور اشارہ کرو ابولہب کی طرف تو اگر جہنمی ہونا علم اور ذات کو لازم ہوتا تو پھر ذات تو ھذا الرجل میں بھی ہے کیونکہ اس کا اسی ابولھب کی طرف اشارہ ہے اور وہی ابو لھب ھذا الرجل سے مراد ہے تو پھر چاہئے کہ ھذا الرجل بھی جہنمی سے کنایہ ہوتا حالانکہ یہ کنایہ نہیں ہوتا تو ابو لھب فعل کذا اور ھذا الرجل فعل کذا میں فرق یہ ہے کہ ابولھب کے اصل معنی کو جہنمی لازم ہے اس لئے وہاں جہنمی سے کنایہ ہوسکتا ہے لیکن ھذا الرجل میں تو اصل معنی موجود نہیں بلکہ اس سے تو ذات مراد ہے لہذا یہاں جہنمی سے کنایہ نہیں ہوسکتا۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ ابولھب کو شخص مسمّٰی بہ میں استعمال کیا جائے تا کہ اس سے جہنمی ہونے کی طرف انتقال کیا جائے اور یہ انتقال وضع ثانی یعنی علمیت کے اعتبار سے ہوگا اور یہ بھی درست ہے اور اس کی طرف شارح نے اپنے قول و یجب ان یعلم ان ابا لھب سے اشارہ کیا ہے۔

قولہ: کما فی طویل النجاد

یہاں سے شارح نے تیسری صورت کی تائید میں ایک اور مثال پیش کی ہے کہ طویل النجاد یعنی لمبی پٹی والا تو اس کو اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تا کہ اس سے انتقال طویل القامۃ کی طرف کیا جائے اور یہ درست ہے کیونکہ طوالۃ النجاد ،طوالۃ قامت کو لازم ہے۔

قولہ:ولو قلت رأیت الیوم ابا لھب

یہاں سے شارح کی غرض علاّمہ خلخالی پر رد کرنا ہے علاّمہ خلخالی کا مؤقف یہ ہے کہ ھمارا قول رأیت الیوم ابا لھب اس کے کافر جہنمی ہونے سے کنایہ ہے کیونکہ ابولھب اس وصف کے ساتھ مشہور ہے اور اس سے مراد مخصوص ابولھب حضور ﷺ کا چچا مراد نہیں ہے کیونکہ اس وقت وہ نہ تو زندہ ہے اور نہ ہی موجود ہے جسطرح آپ کہیں رأیت الیوم حاتما تو یہ سخی مرد سے کنایہ ہوگا نہ کہ اس سے مراد حاتم طائی ہوگا کیونکہ وہ تو اس وقت زندہ نہیں ہے۔

شارح نے علاّمہ خلخالی کے اس مؤقف کو اس عبارت سے رد کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے استعارہ اور کنایہ میں فرق نہیں کیا ہے آپکا یہ قول رأیت الیوم ابا لھب یہ استعارہ ہے کنایہ نہیں ہے کیونکہ کنایہ کہتے ہیں کہ لفظ کو لازم میں استعمال کر کے اس کے ملزوم کی طرف انتقال کرے یا اس کے برعکس ہو اور یہاں ابولھب میں لازم سے ملزوم کی طرف یا ملزوم سے لازم کی طرف انتقال نہیں ہے بلکہ اوّلا ہی لازم میں استعمال کیا گیا ہے تو یہ استعارہ ہے۔

عبارت :و بالموصولیة ای تعریف المسند الیه بایراده موصولا و کان الانسب ان یقدم علیه ذکر الاشارة لکونه اعرف لان المخاطب یعرف مدلوله بالقلب و العین بخلاف الموصول ثم الموصول و ذو اللام سواء فی الرتبة ولهذاصح جعل الذی یوسوس صفة الخناس و تعریف المضاف کتعریف المضاف الیه و ما ذکرنا من الاعرفیة هو المنقول عن سیبویه و علیه الجمهور و فیها مذاهب اخر و المقام الصالح للموصولیة هو ان یصح احضار الشیء بواسطة جملة معلومة الانتساب الی مشار الیه بحسب الذهن لان وضع الموصول علی ان یطلقة المتکلم علی ما یعتقد ان المخاطب یعرفه بکونه محکوما علیه بحکم حاصل له فلذا کانت الموصولات معارف بخلاف النکرة الموصوفة المختصة بواحد فان تخصیصها لیس بحسب الوضع فقولك لقیت من ضربته اذا کانت من موصولة معناه لقیت الانسان المعهود بکونه مضروبا لك و ان جعلها موصو فة فکانك قلت لقیت انسانا مضروبالك فهو و ان تخصص بکونه مضروبا لك لکنه لیس بحسب الوضع لانه موضوع لانسان لا تخصیص فیه بخلاف الموصولة فان وضعها علی ان تخصص بمضمون الصلة و تکون معرفة بها و هذا هو المقام الصالح للموصول۔

ترجمہ: مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانا اور مناسب یہ تھا کہ ماتن علیہ الرحمہ اسم اشارہ کے ذکر کو اس پر مقدم کرتے کیونکہ وہ زیادہ معرفہ ہے کیونکہ مخاطب اسم اشارہ کے مدلول کو دل اور آنکھ دونوں سے جانتا ہے برخلاف اسم موصول کے (اس کے مدلول کو فقط دل سے جانتا ہے) پھر اسم موصول اور معرّف باللام درجہ میں برابر ہیں اور اسی وجہ سے ''الّذی یوسوس'' کو الخنّاس کی صفت بنانا درست ہے اور مضاف کی تعریف ،مضاف الیہ کی تعریف کے مرتبہ میں ہے اور جو ہم نے اسم موصول اور معرّف باللام کے درمیان معرفیّت کو ذکر کیا ہے وہ امام سیبویہ سے منقول ہے اور اسی پر جمہور ہیں اور اس میں دوسرے بھی مذاہب ہیں۔

اور وہ مقام جو اسم موصول کیلئے صلاحیت رکھتا ہے وہ ہے کہ شیء کو ایسے جملے کے ساتھ حاضر کرنا درست ہو جسکی نسبت کرنا مشارالیہ کی طرف ذہن کے اعتبار سے معلوم ہو کیونکہ موصول کی وضع اس بناء پر ہوتی ہے کہ متکلم اس کا اطلاق کرے اس پر جس کے بارے میں متکلم یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ مخاطب بھی اس کو جانتا ہے کہ وہ محکوم علیہ ہے اس حکم کے ساتھ جو اس کو حاصل ہے تو اسی وجہ سے موصولات معرفہ ہوتے ہیں برخلاف نکرہ موصوفہ کے جو کسی ایک کے ساتھ خاص ہو کیونکہ اس کی تخصیص وضع کے اعتبار سے نہیں ہوتی ہے ،تو تمہارا قول لقیت من ضربتہ جب من موصولہ ہوگا تو معنی یہ ہوگا کہ میں اس انسان سے ملا جو تمہارے مضروب ہونے کے ساتھ معیّن ہے اور اگر آپ اس کو موصوفہ بنائیں تو گویا آپ نے کہا میں اس انسان سے ملا جس کو تم نے مارا تو یہ اگر چہ تمہارے مضروب ہونے کے ساتھ خاص ہو گیا لیکن یہ تخصیص وضع کے اعتبار سے نہیں ہے کیونکہ لفظ من موصوفہ ایسے انسان کیلئے موضوع ہے جس میں تخصیص نہیں ہے برخلاف موصولہ کے تو اس کی وضع اس بناء پر کی گئی ہے کہ وہ مضمون صلہ کے ساتھ خاص ہے

اوراس کے ساتھ معرفہ ہے اور یہ مقام ایسا ہے جو اسم موصول کیلئے صلاحیت رکھتا ہے۔

وضاحت:قولہ تعریف المسند الیه با یرادہ موصولاً

یہاں سے شارح کی تین اغراض ہیں پہلی غرض تو عطف کے قاعدہ کو بیان کرنا ہے کہ ماتن کا قول بالموصولیۃ کا عطف قرابت کے اعتبار سے بالعلمیۃ پر ہے اور اصالت کے اعتبار سے بالاضمار پر ہے اور لفظ تعریف جو معطوف علیہ سے پہلے مذکور ہے تو وہ معطوف میں بھی معتبر ہے کیونکہ جو چیز معطوف علیہ سے قبل مذکور ہو تو وہ معطوف میں بھی مذکور ہوتی ہے دوسری غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ موصولیت مصدر متعدی ہے اور تیسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ موصول سے مراد مسندالیہ کو اسم موصول بنانا ہو اور یہ حقیقت میں واضع کا فعل ہوتا ہے نہ کہ متکلم کا اور وہ نکات جن کو مسندالیہ کی تعریف کیلئے ذکر کیا گیا ہے وہ تو متکلم کا فعل ہے کہ واضع کا؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں موصولیت سے مراد مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانا ہے جو کہ متکلم کا فعل ہے۔

قولہ: و کان الانسب ان یقدم علیه

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کی طرف اشارہ کرنا ہے

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن کیلئے مناسب یہ تھا کہ وہ اسم اشارہ کو اسم موصول پر مقدم کرتے کیونکہ اسم اشارہ زیادہ معرفہ ہے کیونکہ مخاطب اس کے مدلول کو اشارہ عقلیہ سے دل سے یا اشارہ حسیّہ کے ساتھ آنکھ سے جانتا ہے جبکہ اسم موصول کے مدلول کو صرف صلہ کے علم کے اعتبار سے جانتا ہے جسکا تعلق قلب سے ہے تو یہاں پر اسم موصول کو اسم اشارہ پر مقدم کرنا مرجوع کو ترجیح دینا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ بات ایسے ہے جس طرح آپ نے کہی لیکن ماتن نے اسم موصول کو اسم اشارہ پر مقدم کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ترتیب رتبی اور ترتیب ذکری میں موافقت ضروری نہیں ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ جو رتبہ کے اعتبار سے مقدم ہو ضروری نہیں ہے کہ اس کو ذکر میں بھی مقدم کیا جائے۔

قولہ:وھوان الموصل و ذواللام سواءٌ

یہاں سے شارح کی غرض ایک اور اعتراض کو ذکر کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے اسم موصول کو اسم اشارہ پر اور اسم اشارہ کو معرّف باللام پر مقدم کیوں کیا حالانکہ یہاں پر چار صورتیں بنتی ہیں (۱) اسم موصول اور معرّف باللام دونوں کو اسم اشارہ پر مقدم کرنا (۲) اسم موصول اور معرّف باللام دونوں کو اسم اشارہ سے مؤخر کرنا (۳) معرّف باللام کو اسم اشارہ پر مقدم کرنا اور اسم موصول کو اسم اشارہ سے مؤخر کرنا (۴) جس کو ماتن نے اختیار کیا یعنی اسم موصول کو اسم اشارہ پر مقدم کرنا اور معرّف باللام کو اسم اشارہ سے مؤخر کرنا، ماتن نے اس کو کیوں اختیار کیا اور یہ ترجیح بلامرّجح ہے؟

جواب: یہ ہے کہ معرّف باللام پر اسم موصول کو مقدم کر کے ماتن علیہ الرحمہ اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے تھے کہ ترتیب رتبی ہے اور ذکر واجب نہیں ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ یہ تنبیہ تو اس کے عکس کے ساتھ بھی حاصل ہو سکتی تھی، اس طرح کہ معرّف باللام کو اسم اشارہ پر مقدم کر دیتے اور اسم موصول کو اسم اشارہ سے مؤخر کر دیتے؟

جواب: یہ ہے کہ ماتن نے یہاں کوفیوں کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔

قولہ:وما ذکرنا من الا عرفیة

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ جو اعرفیت والا ماتن نے ذکر کیا ہے کیا یہ اتفاقی ہے یا اختلافی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے اور جو ذکر کیا گیا وہ سیبویہ سے منقول ہے اور سیبویہ کا مذہب اس لئے اختیار کیا کیونکہ وہ جمہور کا مذہب ہے اور اس بارے میں چند اور مذاہب بھی ہیں (۱) اکثر کوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ ضمائر تمام سے اعرف المعارف ہیں (۲) ابن کیسان کا مذہب یہ ہے کہ علم تمام سے اعرف المعارف ہے (۳) ابن سراج کا مذہب یہ ہے کہ اسم اشارات سب سے اعرف المعارف ہے (۴) ابن مالک کا مذہب یہ ہے کہ ضمیر متکلم سب سے اعرف المعارف ہے۔

قولہ:المقام الصالح

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ لانے کے دو نکتے ہوتے ہیں:

(۱) ایک نکتہ تو یہ ہوتا ہے کہ ایسا مقام جو اسم موصول کیلئے صلاحیت رکھتا ہو۔

اور (۲) دوسرا نکتہ موجب اور مرجع، تو ماتن نے دوسرا نکتہ تو بیان کیا ہے لیکن پہلا نکتہ کیوں بیان نہیں کیا؟

جواب: ماتن نے پہلا نکتہ اختصار کے پیش نظر چھوڑ دیا کیونکہ متن کی بناء اختصار پر ہوتی ہے لیکن شارح نے اس نکتے کو اپنے قول المقام الصالح سے بیان کر دیا ہے۔

قولہ:بخلاف النکرة

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ تخصیص وتعیین مذکور جس طرح اسم موصول سے حاصل ہوتی ہے اسی طرح اس نکرہ سے بھی حاصل ہو جاتی ہے جو موصوف ہو اور کسی ایک شئی ء کے ساتھ خاص ہو؟

جواب: یہ ہے کہ اسم موصول اور نکرہ موصوفہ کے درمیان فرق ہے کیونکہ اسم موصول میں تخصیص وضع کے اعتبار سے ہوتی ہے جبکہ نکرہ موصوفہ میں تخصیص وضع کے اعتبار سے حاصل نہیں ہوتی ہے

جو جملہ صلہ ہوتا ہے وہاں تو مخاطب کو علم ہوتا ہے کہ اس جملہ کی فلاں معیّن کی طرف نسبت ہے اس لئے پھر اس کے ساتھ موصول معرفہ بنایا جاتا ہے اور جو جملہ نکرہ کی صفت ہوتا ہے وہاں مخاطب کو صرف اتنا علم ہوتا ہے کہ اس جملہ کی کسی کی طرف نسبت ہے لیکن معین ہونے کا علم نہیں ہوتا ہے۔

قوله:فقولك لقيت من ضربته

یہاں سے شارح نے دونوں کی مثال دی ہے کہ ایک جملہ موصول کا صلہ ہوتو موصول اس کے ساتھ معرفہ بن جاتا ہے اور ایک جملہ جونکرہ کی صفت ہوتا ہے اس کے ساتھ وہ نکرہ معرفہ نہیں ہوتا وہ اسطرح مثلاً آپ کہیں لقیت من ضربتہ اگر یہ من موصولہ ہوتو ضربتہ کا مطلب یہ ہوگا کہ مخاطب کو اس کا علم تھا کہ ضربتہ کی فلاں معین کی طرف نسبت ہے اس لئے پھر من معرفہ بن جائے گا لہذا من کی تفسیر معرفہ کے ساتھ کریں گے کہ لقیت الانسان اور اگر من موصوفہ سے نکرہ ہوتو من کی تفسیر نکرہ کے ساتھ کریں گے اور کہیں گے لقیت انساناً تو اسطرح ان دونوں میں فرق واضح ہو جائے گا۔

عبارت:ثم المصنف قد اشار الی تفصیل الباعث الموجب له و المرجح بقوله لعدم علم المخاطب بالاحوال المختصة به سوی الصلة کقولك الذی کان معنا امس رجل عالم و لم یتعرض لما لا یکون للمتکلم او لکلیهما علم بغیر الصلة نحو الذین فی دیار الشرق لا اعرفهم او لا نعرفهم لقلة جدوی هذا الکلام و ندرة و قوعه او استهجان التصریح بالاسم او زیادة التقریر ای تقریر الغرض المسوق له الکلام نحو وراودته التی هو فی بیتها عن نفسه ای راودت زلیخا یوسف علیه السلام و المراودته المفاعلة من راد یرود جاء و ذهب فکان المعنی خادعته عن نفسه و فعلت فعل المخادع بصاحبه عن الشیء الذی لا یرید ان یخرجه من یده فیحتال علیه ان یغلبه و یائخذه منه و هی عبارة عن التمحل لمواقعته ایاها فا لکلام مسوق لنزاهة یوسف و طهارة ذیله و المذ کور ۔ادل علیه من امرا ۃ العزیزاوزلیخا لان کونه فی بیتها و مولی لها یوجب قوة تمکنها من المراودة و نیل المراد فا باؤہ عنها و عدم الانقیاد لها یکون غایة فی النزاهة عن الفحشاء۔

ترجمہ: پھر ماتن علیہ الرحمہ نے اسم موصول کے موجب و باعث اور مرجّع کی تفصیل کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا کہ مخاطب کو ان احوال کا علم نہیں ہوتا جو کہ مسند الیہ کے ساتھ خاص ہوتے ہیں صلہ کے علاوہ جیسے تمہارا قول الذی کان معنا امین رجل عالم ،اور مصنف ان صورتوں کے درپہ نہیں ہوئے جن میں صلہ کے علاوہ متکلم یا متکلم اور مخاطب دونوں کو علم نہیں ہوتا جیسے الذین فی دیارالشرق لا اعرفهم یا لانعرفهم اس کلام کی قلیل الفائدہ اور نادرالوقوع ہونے کی وجہ سے یا اسم کی تصریح کو قبیح جانتے ہوئے یا زیادہ تقریر کی وجہ سے یعنی اس غرض کی پختگی کیلئے جس کیلئے کلام کو چلایا گیا ہے جیسے وراودته التی هو فی بیتهاعن نفسه یعنی زلیخا نے یوسف علیہ السلام کو دھوکہ دینا چاہا اور مراودۃ باب مفاعلہ ہے جو کہ راد یرود سے ذھب اور جاز کے معنی میں ہے گویا کہ معنی یہ ہے کہ زلیخا نے اس کو اس کے نفس کے بارے میں دھوکا دینا چاہا اور ایسا کام کیا جیسا کہ دھوکہ دینے والا کسی شیء کے مالک سے اس شیء کی وجہ سے کرتا ہے جس کے بارے میں اس کا ارادہ یہ ہے کہ وہ شیء اس کے ہاتھ سے نہ نکلے تو دھوکا دینے والا اس پر غالب آنے اور اس شیء کو لینے کیلئے حیلہ کرتا ہے اور یہاں مخادعت عبارت ہے اس سے کہ وہ یوسف علیہ السلام سے جماع کرلے تو کلام کو حضرت یوسف علیہ السلام کی پاکیزگی اور طہارت دامن کی غرض سے چلایا گیا ہے اور مذکورہ عبارت امراۃ العزیز یا زلیخا کی نسبت اس غرض پر زیادہ دلالت کرنے والی ہے کیونکہ حضرت یوسف علیہ السلام اس کے گھر میں تھے اور بظاہر اس کے غلام تھے جو کہ اس کی مراد کو پانے اور اس کے قادر ہونے کی قدرت کو زیادہ ثابت کرتا ہے تو حضرت یوسف علیہ السلام کا انکار کرنا اور اس کی اطاعت نہ کرنا فحش سے پاک دامن رہنے میں انتہائی درجہ کا دلالت کرنے والا ہے۔

وضاحت:قوله:ثم المصنف قد اشار

یہاں سے ماتن علیہ الرحمہ مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ لانے کی علت باعثہ اور مرجّحہ کو ذکر کر رہے ہیں ماتن نے پہلی علت باعثہ ذکر کی کہ مسند الیہ کے کئی احوال مختصہ ہوتے ہیں اور صلہ بھی احوال مختصہ میں سے ایک ہوتا ہے تو مخاطب کو صلہ کے سوا

احوال مختصہ کا علم نہیں ہوتا تو پھر متکلم مسند الیہ کو موصول کے ساتھ لاتا ہے اور جس صلہ کا مخاطب کو علم ہوتا ہے اس صلہ کو لاتا ہے اس کی ماتن نے مثال دی کہ کل متکلم اور مخاطب کے ساتھ ایک تیسرا آدمی بھی تھا تو متکلم اس کو جانتا تھا لیکن مخاطب اس تیسرے بندے کو صرف اس وجہ سے جانتا تھا کہ کل ہمارے ساتھ تھا اب یہ اس تیسرے کا حال مختص ہے لیکن متکلم اس پر کوئی حکم لگانا چاہتا ہے تو پھر متکلم کہے الّذی کان معنا امس تو اب مخاطب کو علم آجائے گا کہ الّذی سے کون مراد ہے پھر متکلم اس کے بعد خبر رجلٌ عالمٌ لائے گا تو مخاطب کو اس کا علم آجائے گا اور فائدہ بھی حاصل ہوگا۔

قولہ:ولم یتعرض

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پر اعتراض کرنا اور اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ یہاں تین صورتیں بنتی ہیں (۱) مخاطب کو صلہ کے علاوہ احوال مختصہ کا علم نہ ہو (۲) متکلم کو صلہ کے علاوہ احوال مختصہ کا علم نہ ہو (۳) مخاطب اور متکلم دونوں کو صلہ کے علاوہ احوال مختصہ کا علم نہ ہو، آخری دونوں کی مثال جیسے :الّذین فی دیار الشرق لا اعرفھم یا لا نعرفھم ،تو ماتن نے پہلی صورت کو ذکر کیا لیکن آخری دونوں صورتوں کو ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں اب دونوں صورتوں میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ متکلم کو صلہ کے علاوہ احوال مختصہ میں سے کسی چیز کا علم نہ ہو تو جب بات ایسے ہوگی تو ایسی حالت میں متکلم احوال عامہ میں سے کسی کے ساتھ حکم لگائے گا اور احوال عامہ کے ساتھ حکم لگانا بہت قلیل الفائدہ ہے اس کی وجہ سے ان صورتوں کو ماتن نے ذکر نہیں کیا ہے۔

قولہ:استھجان التصریح بالاسم

یہاں سے ماتن علیہ الرحمہ مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانے کی ایک اور غرض اور علت باعثہ بیان فرمارہے ہیں ،مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اس لئے لایا جاتا ہے کہ مسند الیہ کو نام کے ساتھ ذکر کرنا یہ قبیح سمجھا جاتا ہے اسی طرح ایک اور نکتہ یہ ہے کہ زیادتی تقریر کیلئے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ لایا جاتا ہے،زیادتی تقریر کے بارے میں شارح اولاً اپنا مختار مذہب بیان کررہے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جس غرض کیلئے کلام کو چلایا گیا ہے اس کی زیادتی تقریر کیلئے مسند الیہ کو موصول کے ساتھ لاتے ہیں تاکہ زیادہ پختگی حاصل ہوجائے۔

قولہ:المراودۃ المفاعلۃ

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ راودتہ باب مفاعلہ سے ہے اور باب مفاعلہ جانبین سے فعل کے صدور کا تقاضا کرتا ہے مطلب یہ بنے گا کہ راودت زلیخا اور اود یوسف علیہ السلام یعنی زلیخا نے حضرت یوسف علیہ السلام کو دھوکہ دینا چاہا اور اسی معاذ اللہ حضرت یوسف علیہ السلام نے زلیخا کو دھوکہ دینا چاہا اور یہ معنی باطل ہے کیونکہ قرآن پاک حضرت یوسف علیہ السلام کی پاک دامنی پر گواہ

ہے تو یہ معنی یہاں پر کیسے درست ہو سکتے ہیں؟

جواب: (ا) یہ ہے کہ باب مفاعلہ کبھی اصل فعل کے معنی میں بھی آتا ہے یعنی جانب واحد سے فعل کا صدور ہونا، یہاں پر بھی باب مفاعلہ رادیرود مجرد کے معنی میں ہے۔

جواب: (۲) یہ ہے کہ مراودۃ سے مراد جانبین سے فعل کا صدور ہے لیکن اس کی جہتیں مختلف ہیں اور وہ اسطرح کہ زلیخا نے جماع کے فعل کے ایقاع کا ارادہ کیا جبکہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اس فعل کے دفع کرنے کا ارادہ کیا تو اسطرح مراودۃ جانبین سے ہوئی لیکن دونوں کی جہتیں مختلف ہیں۔

قوله:فکأن المعنی

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مجیء (آنے) اور ذھاب (جانے) کا یہاں پر اطلاق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ اس وقت درست ہوتا اگر حضرت یوسف علیہ السلام اور زلیخا ایک گھر میں نہ ہوتے بلکہ دو مختلف گھروں میں ہوتے حالانکہ وہ دونوں تو ایک ہی گھر میں موجود تھے، تو یہ معنی آنا، جانا درست نہ ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ مجی، ذھاب اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے بلکہ ان سے مراد دھوکہ دینا ہے اور دھوکہ دینے والا آنے جانے والے کی طرح فعل کرتا ہے اور یہاں فعل مخادع سے مراد حقیقی دھوکہ دینا نہیں ہے بلکہ اس کا معنی مجازی مراد ہے یعنی مخادع کے فعل کیطرح فعل کیا یعنی کسی کے ہاتھ میں ایک چیز ہوتی ہے جو کہ وہ کسی کو دینا نہیں چاہتا اور ایک دوسرا بندہ مخادع اس سے وہ چیز لینا چاہتا ہے حیلہ کر کے اور غلبہ کر کے تو یہاں بھی اسی طرح ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے پاس ایک چیز تھی اور وہ اس کو کسی کو دینا نہیں چاہتے تھے اور زلیخا حیلہ اور غلبہ کر کے وہ چیز لینا چاہتی تھی یعنی زلیخا چاہتی تھی کہ میرے ساتھ جماع کرے اور حضرت یوسف علیہ السلام نہیں کرنا چاہتے تھے۔

قوله:فالکلام مسوق لنزاھۃیوسف علیہ السلام

متن میں دونوں کی مثال ہے اس طرح کہ ایک تو مسندالیہ زلیخا کے نام لینے میں قباحت ہے کیونکہ عورتوں کا نام لینا اچھا نہیں اور دوسری غرض جس کیلئے کلام چلایا گیا ہے اس کی زیادتی تقریر کیلئے مسندالیہ کو اسم موصول کے ساتھ لایا گیا تو وہ اس طرح کہ یہ کلام حضرت یوسف علیہ السلام کی پاک دامنی بیان کرنے کیلئے چلایا گیا ہے تو اس کی زیادتی تقریر تب ہو گی جبکہ مسندالیہ کو موصول کے ساتھ لایا جائے کیونکہ اگر راودتہ زلیخا کہا جاتا تو وھم ہو سکتا تھا کہ یوسف علیہ السلام اور زلیخا دور دور رہنے کی وجہ سے ایک دوسرے سے کبھی کبھی ملتے ہونگے اس لئے بچ گئے ہونگے تو اس میں اتنا کمال نہیں لیکن جب مسندالیہ کے ساتھ لائے اور کہا التی ھو فی بیتھا تو اب اس میں زیادتی تقریر یہ ہے کہ جس گھر میں رہتے تھے اس کے بظاہر غلام تھے اور تمام رکاوٹیں بھی مانع نہیں تھیں پھر بھی اس کی اطاعت نہ کی اور بچ گئے تو یہ حضرت یوسف علیہ السلام کی انتہا درجہ کی پاک دامنی کو بیان کرنا ہے۔

عبارت:وقیل معناہ زیادۃ تقریر المسند لان کونه فی بیتها زیادۃ التقریر للمراودۃ لما فیه من فرط الاختلاط و الالفة وقیل بل تقریر المسند الیه وذلك لامکان وقوع الاشتراك فی زلیخا و امراۃ العزیز فلا یتقرر المسند الیه ولا یتعین مثله فی التی هو فی بیتها لانها واحدۃ معینة مشخصة و مما هو نص فی زیادۃ تقریر الغرض المسوق له الکلام فی غیر المسند الیه بیت السقط اعباد المسیح یخاف صحبی و نحن عبید من خلق المسیحاء فانه ادل علی عدم خوفهم النصاری من ان یقول نحن عبید الله و المشهور ان الایة مثال لزیادۃ التقریر فقط و المفهوم من المفتاح انها مثال لها ولا ستهجان التصریح بالاسم لانه قال اوان یستهجن التصریح او ان یقصد زیادۃ التقریر نحو و راودته التی هو فی بیتها عن نفسه الآیة ثم قال و العدو ل عن التصریح باب من البلاغة وراود حکایة شریح فلو لم تکن مثالالهما لا خرذکر زیادۃ-التقریر عن الحکایة فافهم۔

ترجمہ:اور کہا گیا کہ مسند کی پختگی کی زیادتی کیلئے کیونکہ ان کا اس کے گھر میں ہونا مراودۃ کو پختہ کرتا ہے کیونکہ اس میں زیادہ الفت اور اختلاط ہے اور کہا گیا بلکہ مسند الیہ کی پختگی کیلئے ہے اور یہ اس لئے کہ زلیخا اور امراۃ العزیز میں شرکت کے وقوع کا امکان ہے تو مسند الیہ پختہ نہیں ہوتا اور اس کی مثل متعین نہیں ہوتا جو کہ الّتی هو فی بیتها میں ہے کیونکہ وہ ایک ہی معیّنہ عورت ہے اور اس میں سے جو کہ اس غرض کی پختگی کی زیادتی میں نص ہے جس کیلئے کلام کو چلایا گیا غیر مسند الیہ میں سقط کا شعر ہے،،، کیا میرے ساتھی مسیح کے بندوں سے ڈرتے ہیں اور ہم تو اس کے بندے ہیں جس نے مسیح کو پیدا کیا،،، کیونکہ یہ قول نصاری سے عدم خوف پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے بنسبت اس کے کہ وہ یوں کہے کہ ہم اللہ کے بندے ہیں،اور مشہور یہ ہے کہ یہ آیت مبارکہ صرف زیادتی تقریر کی مثال ہے اور مفتاح سے مفہوم یہ ہوتا ہے کہ یہ آیت مبارکہ زیادتی تقریر اور استھجان تصریح بالاسم دونوں کی مثال ہے کیونکہ انہوں نے کہا ''یا تصریح کو قبیح سمجھا جائے یا زیادہ تقریر کا ارادہ کیا جائے جیسے وراودته الّتی هو فی بیتها عن نفسه...الآیۃ پھر کہا تصریح سے عدول کرنا بلاغت کا باب ہے اور قاضی شریح کی حکایت ذکر کی تو اگر یہ آیت مبارکہ ان دونوں کی مثال نہ ہوتی تو زیادتی تقریر کو حکایت سے مؤخر ذکر کر دیتے پس آپ اس کو سمجھ لیں۔

وضاحت:قوله:قیل معناہ زیادۃتقریر المسند

یہاں سے شارح کی غرض زیادہ تقریر کا دوسرا معنی بیان کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس آیت مبارکہ میں راودته امراۃالعزیز اور زلیخا کہا جاتا تو مسند مراودۃ کی زیادہ پختگی حاصل نہیں ہونی تھی کیونکہ جائز ہے کہ یہاں امراۃالعزیز یا زلیخا کی مراودۃ حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ خط کے ذریعے ہوئی ہو لیکن جب کہا راودته الّتی هو فی بیتها تو اس میں مراودۃ کی پختگی میں زیادتی زیادہ پائی جاتی ہے کیونکہ وہ عزیز مصر کی بیوی تھی اور حضرت یوسف علیہ السلام اس کے گھر میں موجود تھے اور آنا جانا، آمنا سامنا بھی کثرت کے ساتھ تھا۔

قوله:قیل بل تقریر المسند الیه

یہاں سے شارح کی غرض زیادہ تقریر کا تیسرا معنی بیان کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر راودتہ امراۃ العزیز یا زلیخا کہا جاتا تو اس صورت میں مسندالیہ میں پختگی اور تعیین نہیں ہوتی تھی کیونکہ زلیخا اور امراۃ العزیز میں شرکت کا احتمال تھا لیکن جب کہا گیا الّتی ھو فی بیتھا تو مسندالیہ متعین ہو گیا کیونکہ جس کے گھر میں وہ تھے وہ ایک ہی تھی۔

قولہ: مما ھو نص فی زیادۃ

یہاں سے شارح کی غرض زیادتی تقریر کی نظیر بیان کرنا ہے جس کیلئے کلام کو چلایا گیا ہو اور ہم نے کہا یہ نظیر ہے مثال نہیں ہے کیونکہ یہاں ممثل مسندالیہ کو زیادہ تقریر کیلئے اسم موصول کے ساتھ لانا ہے جبکہ آنے والے مثال غیر مسندالیہ کی ہے لہذا یہ نظیر ہو گی مثال نہیں ہو گی۔

قولہ:اعباد المسیح یخاف صحبی

یہ شعر ابوالعراء المعرّی کا ہے اور اس کا شان ورود یہ ہے کہ ابوالعراء نے چند عیسائیوں کے ساتھ سفر کیا اور ابوالعراء اور اس کے ساتھیوں کے پاس بہت سا مال تھا تو ابوالعراء کے ساتھیوں کو خوف ہوا کہ کہیں یہ عیسائی ہم سے یہ مال چھین نہ لیں تو اس پر ابوالعراء نے یہ شعر کہا کہ آپ سب کو ان عیسائیوں سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے یہ تو اتنے کم عقل ہیں کہ یہ تو مخلوق حضرت عیسی علیہ السلام کی عبادت کرنے والے ہیں اور ہم تو اس کی عبادت کرتے ہیں جس نے حضرت عیسی علیہ السلام کو پیدا کیا ،لہذا ہمیں ان کی بجائے اپنے دلوں میں اللہ کا خوف رکھنا چاہئے ،اس شعر میں محل استشہاد نحن عبید من خلق المسیحا ہے تو اگر ابوالعراء نحن عبید اللہ کہتا موصول اور صلہ کے بغیر تو یہ اس غرض پر زیادہ پختگی کے ساتھ دلالت نہ کرتا جس کیلئے کلام کو چلایا گیا ہے یعنی عیسائیوں سے خوف نہ کرنا۔

قولہ:المشھور ان الآیۃ

یہاں سے شارح کی غرض اولا اس آیت مبارکہ کے بارے میں مذہب مشہور کو ذکر کرنا ہے اور پھر اس کا رد کرنا ہے اور اس پر دلیل کو ذکر کرنا ہے مذہب مشہور یہ ہے کہ یہ آیت مبارکہ صرف زیادۃ تقریر کی مثال ہے استھجان تصریح بالاسم کی مثال نہیں ہے شارح نے اس کا رد کر دیا کہ مفتاح العلوم سے یہ بات سمجھ میں آ رہی ہے کہ یہ آیت مبارکہ زیادۃ تقریر اور استھجان تصریح بالاسم دونوں کی مثال ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے اولا دو ممثل بیان کئے ہیں اور ان کے بعد مثال کے طور پر ایک ہی آیت مبارکہ ذکر کی ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ جب اولا ممثل ہو اور بعد میں کوئی مثال ہو تو وہ اسی ممثل کی مثال ہوتی ہے لہذا جب اولا دو ممثل مذکور ہوئے تو اس کے بعد یہ مثال کا ذکر کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ یہ ان دونوں کی مثال ہے۔

قولہ:ولعدول عن التصریح باب من البلاغۃ

صاحب مفتاح نے اس کے بعد مفتاح میں کہا کہ تصریح سے عدول کرنا یہ بلاغت کا باب ہے اور قاضی شریح کی ایک حکایت ذکر کی ہے قاضی شریح علیہ الرحمہ تابعی ہیں اور صحابہ کرام علیہم الرضوان کے زمانے میں قاضی رہے ہیں قاضی شریح کے

پاس ایک شخص نے ایک چیز کا اقرار کیا اور بعد میں اس کا انکار کر دیا تو قاضی شریح علیہ الرحمہ نے اس کو کہا شھد علیک ابن اخت خالتک یعنی تیری خالہ کی بہن (یہ منکر کی ماں ہوگی) کے بیٹے نے تجھ پر گواہی دی ہے لہذا اب تم انکار کس طرح کر سکتے ہو تو قاضی صاحب نے یہاں صراحتا انکار کی نسبت اس شخص کی طرف نہیں کی رعایت ادب کی وجہ سے بلکہ کنایۃ بات ذکر کی ہے

اعتراض: مذکورہ بالا عبارت پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ آیت مبارکہ زیادۃ تقریر کی مثال ہو اور قاضی شریح کی حکایت استھجان تصریح کی مثال ہو تو اس صورت میں ہر ممثل کیلئے علیحدہ علیحدہ مثال بن جائے گی تو مذہب مشہور باطل نہیں ہوگا؟

جواب: شارح نے کہا کہ آیت مبارکہ زیادتی تقریر اور استھجان تصریح بالاسم دونوں کی مثال ہے اگر یہ دونوں کی مثال نہ ہو بلکہ آیت مبارکہ زیادتی تقریر کی مثال ہو اور حکایت شریح استھجان تصریح بالاسم مثال ہو تو مناسب یہ تھا کہ زیادتی تقریر کے ذکر کو حکایت سے مؤخر کیا جاتا اور یوں کہا جاتا او ان یستھجن التصریح ثم اورد حکایۃ شریح او ان یقصد زیادۃ التقریر نحو وراودتہ التی ...الآیۃ تاکہ دونوں مثالیں اپنے ممثل لہ کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی کیونکہ مثال اور ممثل لہ کے درمیان فاصلہ جائز نہیں ہے لیکن جب زیادہ تقریر کے ذکر کو حکایت سے مؤخر نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ آیت مبارکہ استھجان تصریح اور زیادہ تقریر دونوں کی مثال ہے۔

قولہ:فافھم

اس عبارت سے شارح کی غرض دو اعتراضات کے جوابات کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ آیت مبارکہ زیادتی تقریر کی مثال ہو اور حکایت شریح استھجان کی مثال ہو اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے؟

جواب: (۱) یہ ہے کہ اس صورت میں مثال اور ممثل کے درمیان اجنبی کے ساتھ فاصلہ لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے

۔

جواب: (۲) یہ ہے کہ مسند الیہ کے ذکر میں اسم موصول ہے جبکہ قاضی شریح کی حکایت میں اسم موصول کا ذکر نہیں ہے لہذا مثال اور ممثل میں مطابقت نہیں ہوگی حالانکہ یہ شرط ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ لفظ زلیخا کے ساتھ نام کی صراحت کرنے میں تو کوئی قباحت نہیں ہے تو یہ کیسے مثال بن سکتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مراودۃ کے بغیر اسم زلیخا کی صراحت میں کوئی قباحت نہیں ہے لیکن مراودۃ کے ساتھ زلیخا کا ذکر کرنا ضرور قبیح ہے۔

عبارت:او التفخیم نحو فغشیھم من الیم ما غشیھم و منه فی غیر المسند الیه ن قول ابی نواس و لقد نھزت مع الغواۃ بدلو ھم واسمت سرح اللحظ حیث اساموا و بلغت ما بلغ امرء بشبابه فاذ اعصارۃ کل ذاك اثام او تنبیه المخاطب علی الخطاء نحو قول عبدۃ بن الطیب من قصیدۃ یعظ فیھا بنیه ان اللذین ترونھم ای تظنونھم اخوانکم یشفی غلیل صدورھم ان تصرعوا ای تھلکوا او تصابوا بالحوادث ففیه من التنبیه علی خطائھم فی ھذا الظن ما لیس فی قولك ان القوم الفلانی و جعل صاحب المفتاح ھذاالبیت مما جعل الایماء الی وجه بناء الخبر ذریعة الی التنبیه علی الخطاء و ردہ المصنف بانه لیس فیه ایماء الی وجه بناء الخبر بل لا یبعد ان یکون فیه ایماء الی بناء نقیضه علیه وجوابه ان العرف و الذوق شاھدا صدق علی انك اذا قلت عند ذکر جماعة یعتقد ھم المخاطبون اخوانا خلصا ان الذین تظنونھم اخوانکم کان فیه ایماء الی ان الخبر المبنی علیه امر ینافی الاخوۃ و یباین المحبة۔

ترجمہ: یا بڑائی کیلئے جیسے تو اھل فرعون کو دریا میں اس چیز نے ڈھانپ لیا جس نے ڈھانپ لیا اور اسی سے غیر مسند الیہ میں ابونواس کا قول ہے ''بیشک میں نے گمراہوں کے ساتھ ان کے ڈول کو حرکت دی اور میں نے نظر کے چوپائے کو چرایا جہاں انہوں نے چرایا''۔''میں اپنی کوشش میں وہاں پہنچا جہاں ایک مرد اپنی جوانی میں پہنچتا ہے تو اچانک معلوم ہوا کہ یہ سب گناہ کئے ہیں''۔ یا مخاطب کو خطاء پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسے: عبدہ بن طیب کے اس قصیدے میں سے ایک شعر جس میں وہ اپنے بیٹے کو نصیحت کرتا ہے ''بیشک جن لوگوں کو تم اپنا بھائی گمان کر رہے ہو تمہارا ہلاک ہونا ان کے سینوں کی سوزش کو شفاء دیتا ہے یعنی تمہارا ہلاک ہونا اور مصائب میں مبتلا ہو جانا'' تو اس میں اس گمان کے بارے میں ان کی خطاء پر تنبیہ ہے جو کہ تمہارے قول بے شک فلان قوم الخ کے اندر نہیں آئے گی۔

صاحب مفتاح نے اس شعر کو اس صورت سے بنایا ہے جسمیں بناء خبر کے طریقے کی طرف اشارہ کرنے کو خطاء پر تنبیہ کرنے کا ذریعہ بنایا جاتا ہے تا ماتن نے ایضاح میں اسے بایں طور پر رد کیا کہ اس شعر میں بناء خبر کے طریقے کی طرف اشارہ نہیں ہے بلکہ بعید نہیں ہے کہ اسمیں بناء خبر کی نقیض کی طرف اشارہ ہو

اور اس بات کا جواب یہ ہے کہ عرف اور ذوق دونوں اس بات کے صدق پر گواہ ہیں کہ جب تم ایسی جماعت کے ذکر کے وقت جن کے بارے میں مخاطبین خالص بھائی ہونے کا اعتقاد رکھتے ہوں کہو کہ بیشک جن کو تم بھائی گمان کرتے ہو تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہوگا کہ خبر کی جس پر بناء رکھی گئی ہے ایسا امر ہے جو کہ اخوت کے منافی ہے اور محبت کے مبائن ہے۔

وضاحت:قولہ:منه فی غیر المسند الیه

یہاں سے شارح کی غرض اسم موصول کو غیر مسند الیہ میں بڑائی کیلئے لانے کی نظیر کو بیان کرنا ہے اس لئے شارح نے ابو نواس کا قول ذکر کیا ہے جس میں محل استشہاد دوسرے شعر کے پہلے مصرعہ میں مابلغ ہے کیونکہ یہ مفعول ہے بلغ کا اس کو ما موصول

کے ساتھ لایا گیا ہے بڑائی کیلئے، مطلب یہ ہے کہ میں کوشش میں اس حد تک پہنچا جس کو بیان نہیں کیا جا سکتا ہے۔

قوله:جعل صاحب المفتاح

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

یہاں پر تین چیزیں ہیں (۱) جو صاحب مفتاح نے کہا (۲) ماتن علیہ الرحمہ کی طرف سے اس پر اعتراض (۳) شارح کی جانب سے اس کا جواب۔

صاحب مفتاح نے کہا کہ الّذین ترونھم .....الخ شعر میں مسند الیہ کو موصول اور صلہ کے ساتھ لانا بناء خبر کے طریقے کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہے اور وہ خطاء پر مخاطب کو تنبیہ کا ذریعہ ہے اس طرح کہ خبر کی جس پر بناء رکھی گئی ہے وہ محبت و پیار کے قبیلے سے نہیں ہے۔

اعتراض: اس پر ماتن علیہ الرحمہ نے اپنی شرح ایضاح کے اندر یہ اعتراض کیا کہ اس شعر میں مسند الیہ کو موصول وصلہ کے ساتھ لانا۔ بناء خبر کے طریقے کی طرف اشارہ کرنے کے لئے نہیں ہے حتٰی کے اس کو خطاء پر تنبیہ کا ذریعہ بنایا جائے بلکہ ممکن ہے کہ اس شعر میں بناء خبر کی نقیض کی طرف اشارہ ہو کہ خبر کا تعلق مؤدت وصداقت سے ہو

جواب: یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے جو کہا وہ عرف اور ذوق کے اعتبار سے درست ہے کے جب ایسی جماعت کے ذکر کے وقت جن کے بارے میں مخاطب خالص بھائی ہونے کا اعتقاد رکھتے ہوں تو تم کہو کہ بے شک جن کو تم اپنا بھائی گمان کرتے ہو، تو مخاطب جان لیں گے کہ خبر کی جس چیز پر بناء رکھی گئی ہے وہ ایسا امر ہے جو کہ اخوت، محبت کے منافی ہے اور محبت وصداقت کے مبائن ہے۔

عبارت:او الایماء الی وجه بناء الخبر ای الی طریقة یقول عملت هذا العمل علی وجه عملك و علی جهته ای طرزه و طریقته یعنی تاتی بالموصول و الصلة للاشارة الی ان بناء الخبر علیه من ای وجه و ای طریق من الثواب و العقاب و المدح والذم و غیر ذلك و حاصله ان تاتی بالفاتحة علی وجه ینبه الفطن علی الخاتمة کالارصاد فی علم البدیع نحو ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین فان فیه ایماء الی ان بناء الخبر المبنی علیه امر من جنس العقاب والا ذلال بخلاف ما اذاذکرت اسماؤهم الاعلام ثم انه ای الایماء الی وجه بناء الخبر بما جعل ذریعة ای وسیلة الی التعریض بالتعظیم لشانه ای شان الخبر نحو قول الفرزدق ان الذی سمك ای رفع السماء بنی لنا بیتا اراد به الکعبة او بیت الشرف و المجد دعائمه اعز و اطول من دعائم کل بیت ففی قوله ان الذی سمك السماء ایماء الی ان الخبر المبنی علیه امر من جنس الرفعة والبناء بخلاف ما اذا قیل ان الله تعالی او الرحمن او غیر ذلك ثم فیه تعریض بتعظیم بناء بیته لکونه فعل من رفع السماء التی لا بناء ارفع منها و اعظم۔

ترجمہ:یا بناءخبر کے طریقے کی طرف اشارہ کرنا یعنی اس کے طریقے کی طرف ''وہ کہتا ہے کہ میں نے اس کام کو تمہارے کام کے طریقے پر کیااوراس کی جہت پر یعنی اس کے طرز وطریقے پر کیا یعنی مسندالیہ کوموصول وصلہ کے ساتھ لایا جانا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ خبر کی بناءثواب،عذاب،مدح وذم وغیرہ میں سے کس طریقے پر ہےاوراس کا حاصل یہ ہے کہ کلام کی ابتداء ایسے طریقے پر ہو کہ ذہین شخص اس کے خاتمہ پر خبردار ہو جائے جیسا کہ علم بدیع میں ارصاد ہوتا ہے جیسے بیشک جن لوگوں نے میری عبادت سے تکبر کیاعنقریب وہ ذلیل ہوکر جہنم میں داخل کئے جائیں گے''اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جس پر خبر کی بناءرکھی گئی ہےاس کا تعلق عقاب اور ذلت کے قبیل سے ہے برخلاف اس صورت کے جب ان کے نام وغیرہ ذکر کئے جاتے (تو اس میں بناءخبر کی طرف اشارہ نہیں ہونا تھا) پھراس بناءخبر کی طرف اشارہ کرنے کوکبھی شان خبر کی تعظیم کیلئے واسطہ ووسیلہ بنایا جاتا ہے جیسے فرزدق کا قول ہے''بیشک جس ذات نے آسمان کو بلند کیا اس نے ہمارے لئے ایسا گھر بنایا ہے ،مراداس سے کعبہ یاعزت وشرف والا گھر ہے۔جس کے پائے عزت والےاور ہر گھر کے پائے سے لمبے ہیں تواس کے قول ان الذی سمک السماء۔میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ خبر جس پر بنیاد رکھی گئی ہے ایسا امر ہے جسکا تعلق رفعت اور بناء کی قبیل سے ہے برخلاف اس کے جب وہ ان اللہ تعالی اوالرحمٰن یااس کے علاوہ کہتا پھراس میں اس گھر کی بناء کی عظمت کی طرف بھی اشارہ ہے کیونکہ یہ فعل اس ذات کا ہے جس نے اس آسمان کو بلند کیا ہے کوئی زیادہ بلنداور عظیم بناءنہیں ہوسکتی ہے۔

وضاحت:قوله:ای الی طریقته

اس عبارت سے شارح کی غرض تین باتوں کو بیان کرنا ہے (۱)وجہ کے معنی مرادی کی تعیین کی طرف اشارہ کرنا ہے کیونکہ وجہ متعدد معنی کیلئے آتا ہے (۱)عضومخصوص یعنی چہرہ (۲)جہت (۳)طریقہ تو معلوم نہیں تھا کہ اس کا معنی مرادی کون

سا ہے تو شارح نے اس کو متعین کر دیا ہے یہاں مراد طریقہ ہے۔

(۲) علامہ قطب الدین شیرازی پر اجمالا رد کرنا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ یہاں وجہ سے مراد علت اور سبب ہے اور ہم نے کہا اجمالا رد کرنا کیونکہ تفصیلی رد آگے آ رہا ہے۔

(۳) ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ الفاظ کی تفسیر میں ضروری ہے کہ وہ اھل لغت سے منقول ہوں تو کیا یہ معنی اھل لغت سے منقول ہے؟

جواب: یہ ہے کہ جی ہاں یہ معنی اھل لغت سے منقول ہے جیسا کہ وہ کہتے ہیں عملت هذا العمل على وجه عملك وعلى جهته یہاں وجہ سے مراد طریقہ ہے۔

قوله:يأتى بالموصول و الصلة

یہاں سے شارح کی **اولا غرض** ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر صرف موصول سے حاصل ہو صلہ کی ضرورت نہ ہو۔

جواب: یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر موصول اور صلہ دونوں سے حاصل ہوتا ہے۔

دوسری غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ایماء اور اشارہ باہم مترادف ہیں۔

تیسری غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ بناء کی خبر کی طرف اضافت اضافت بیانیہ ہے۔

قوله :حاصله

یہاں سے شارح کی اولا غرض ایماء الی وجہ بناء الخبر کا ایک اور نام بتانا ہے کہ جس طرح اس کو ایماء الی وجہ بناء الخبر کہا جاتا ہے اسی طرح اس کو علم بدیع میں ارصاد بھی کہا جاتا ہے لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر کا تعلق محسنات الفاظ سے ہے جبکہ ارصاد کا تعلق محسنات معنویہ سے ہے۔ ثانیا اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر تمام لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہیں ہے بلکہ ذہین کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے۔

قوله: فان فيه الايماء

یہاں سے شارح کی غرض مثال کی ممثل لہ سے تطبیق کو بیان کرنا ہے کہ مسند الیہ کو موصول اور صلہ کے ساتھ لانا یہ بناء خبر کے طریقے کی طرف اشارہ کرنا ہے اس کا تعلق جنس عقاب اور ذلت سے ہے برخلاف اس صورت کے کہ اگر ان کے نام ذکر کیے جاتے اور یوں کہا جاتا کہ ان زيدا وعمروا و بكرا يستكبرون تو اس میں بناء خبر کے طریقے کی طرف اشارہ نہیں ہوتا تھا اسی وجہ سے موصول وصلہ کے ساتھ لایا گیا۔

قوله:اراد به الكعبة

یہاں سے شارح کی غرض شعر میں دو احتمالوں کو بیان کرنا ہے پہلا احتمال یہ ہے کہ بیت (گھر) سے مراد بیت حسی ہو تو اس صورت میں دعائم سے مراد بھی حسی ہوں گے تو معنی یہ بنے گا کہ ہم اس ذات کی مخلوق ہیں جس نے آسمان کو بلند کیا اور ہمارے لئے کعبہ کو گھر بنایا۔

اعتراض: اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ کعبہ کو ان کیلئے تو گھر نہیں بنایا گیا تھا تو پھر یہ معنی کیسے درست ہوسکتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ان کیلئے گھر بنانے سے مراد یہ ہے کہ ہم ایسی قوم ہیں کہ ہمارا گھر کعبہ کے قریب ہے اور تم ایسی قوم ہو جو پہاڑوں اور دیہاتوں میں رہتی ہو تو تمہیں کعبہ کا قرب حاصل نہیں ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ بیت سے مراد بیت معنوی ہو تو اس صورت میں دعائم سے مراد بھی دعائم میں معنوی ہونگے تو اس صورت میں معنی یہ بنے گا کہ فرزدق جریر پر فخر کر رہا ہے کہ اس کے آباء و اجداد عزت و شرف والے اور سردار ہیں جبکہ تمہارے آباء و اجداد ذلت والے اور رذیل ہیں۔

عبارت:او شان غیرہ ای غیر الخبر نحو قوله تعالی الذین کذبوا شعیبا کانوا هم الخاسرین ففیه ایماء الی طریق بناء الخبر مما ینبئ عن الخیبة و الخسران و تعظیم لشان شعیب و هو ظاهر و قد یجعل ذریعة الی الاهانه لشان الخبر نحو ان الذی لا یعرف الفقه قد صنف فیه او شان غیرہ نحو ان الذی یتبع الشیطان فهو خاسر و قد یجعل ذریعة الی تحقیق الخبر نحو ان التی ضربت بیتا مهاجرة بکوفة الجند غالت ودها غول فان فی ضرب البیت بکوفة و المهاجرة الیها ایماء الی ان طریق بناء الخبر ما ینبئ عن زوال المحبة و انقطاع المودة ثم انه یحقق زوال المودة و یقررہ حتی کانه برهان علیه و هذا معنی التحقیق الخبر فظهر الفرق بینه و بین الایماء و سقط اعتراض المصنف بانه لایظهر فرق بینهما فکیف یجعل الایماء ذریعة الیه الا تری ان قوله ان الذی سمك البیت و ان الذین ترونهم البیت فیه ایماء من غیر تحقیق الخبر و قد یجعل ذریعة الی التنبیه علی الخطاء کما مر فاحسن التأمل فی هذا المقام فانه من مطارح الانظار۔

ترجمہ:یا غیر خبر کی شان کیلئے جیسے اللہ تعالٰی کا قول جن لوگوں نے شعیب علیہ السلام کو جھٹلایا وہی نقصان اٹھانے والے ہیں تو اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ بناء خبر کا تعلق اس قبیل سے ہے نقصان کے بارے میں خبر دینے والی ہے اور حضرت شعیب علیہ السلام کی شان کی تعظیم کی طرف اشارہ بھی ہے جو کہ ظاہر ہے اور کبھی اس ایماء کو شان خبر کی اہانت کی طرف وسیلہ بنایا جاتا ہے جیسے بیشک جو فقہ نہیں جانتا اس نے فقہ مین کتاب تصنیف کی ہے یا غیر خبر کی شان کی اہانت کی طرف جیسے بیشک جو شیطان کی اتباع کرتا ہے تو وہی نقصان اٹھانے والا ہے اور کبھی اس ایماء کو تحقیق خبر کی طرف وسیلہ بنایا جاتا ہے جیسے'' بیشک جس عورت نے ہجرت کر کے لشکر گاہ کے کنارے پر گھر بنایا اس کی محبت کو جنون نے زائل کر دیا کیونکہ کوفہ (کنارے) میں گھر بنانا اور اس کی طرف ہجرت کرنا یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بناء خبر کا طریقہ ایسا ہے جو زوال محبت اور مودت کے منقطع ہونے کے بارے میں خبر دینے والا ہے پھر یہ زوال مودت کو ثابت اور پختہ کرتا ہے گویا کہ یہ اس پر دلیل ہے اور یہی معنی تحقیق خبر کا ہے تو تحقیق خبر اور ایماء کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا اور مصنف کا اعتراض بھی ساقط ہو گیا جو کہ انہوں نے یوں کیا کہ ان دونوں کے درمیان تو فرق ہی ظاہر نہیں ہوتا تو ایماء کو تحقیق خبر کی طرف اشارہ کیسے بنایا جا سکتا ہے کیا تم دیکھتے نہیں کہ اس کا قول ان الــــذی ســمك الــخ اور ان الذین ترونھم البیت ۔ میں تحقیق الخبر کے علاوہ صرف اشارہ ہے اور کبھی خطاء پر تنبیہ کی طرف وسیلہ بنایا جاتا ہے جیسا کہ گزرا تو تم اس مقام میں اچھی طرح غور وفکر کرو کیونکہ یہ نظر وفکر کے پھسلنے کا مقام ہے۔

وضاحت:قوله: وقد یجعل ذریعة

یہاں سے شارح کی غرض علامہ سکا کی نے جو ایماء الی وجہ بناء الخبر اور تحقیق الخبر کے درمیان جو فرق بیان کیا ہے اور اس پر جو ماتن نے اعتراض کیا ہے اس کو بیان کرنا ہے۔

علامہ سکا کی نے ایماء اور تحقیق خبر میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ ایماء مسند الیہ کو موصول مع صلہ کے ساتھ لانا بناء خبر کے

طریقے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے سے عبارت ہے اور تحقیق الخبر مسندالیہ کو موصول مع صلہ کے ساتھ لانا بایں طور پر کے بنا خبر کے طریقے کی طرف اشارہ کرنے کو برھان انی یا لمی بنایا جائے سے عبارت ہے۔اس کی مثال یہ دی ان التی ضربت.....الخ یہاں مسندالیہ کو موصول مع صلہ کے ساتھ لاکر اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کے خبر کی بنیاد ایسے امر پر ہے جو کہ زوال محبت اور انقطاع مئودت کے بارے میں خبر دینے والا ہے کیونکہ انسان اپنے محلے کو اسی صورت میں چھوڑتا ہے جب اس کی محبت اس محلے سے ختم ہو جائے تو یہاں پر تحقیق خبر کیلئے بناء الخبر کا طریقہ برھان انی اس طرح بنے گا کہ ہجرت والے مقام پر گھر کا بنانا محبت کے زوال اور انقطاع کیلئے معلول ھے اور معلول کا ثبوت علت کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے۔

قولہ: سقط اعتراض المصنف

یہاں سے شارح کی غرض یہ ہے کہ ہم جو پیچھے وضاحت کی ہے تو اس سے ماتن کا اعتراض بھی ساقط ہو جاتا ہے ماتن کا اعتراض یہ ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ایماء اور تحقیق الخبر دونوں ایک ہی شیء ہیں تو اگر ایماء کو تحقیق خبر کیلئے دلیل بنائیں گے علت الشیء لنفسہ لازم آئے گی اور یہ باطل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ دونوں کے درمیان فرق ہے جس کو پیچھے ہم نے وضاحت سے ذکر کر دیا ہے مزید اس کی وضاحت مذکورہ دلیل تنویری سے حاصل ہو جاتی ہے اور وہ اس طرح کہ ان الذی سمك السماءاور ان الذین ترونهم ان دونوں مثالوں میں بناء الخبر کے طریقے کی طرف اشارہ تو ہے لیکن اس میں تحقیق خبر نہیں ہے اگر دونوں ایک ہی چیز ہوتی تو ان میں تحقیق خبر بھی ہونی چاہئے تھی تو معلوم ہوا کہ دونوں میں فرق ہے۔

عبارت:و الفاضل العلامة قد فسر فی شرح المفتاح الوجه فی الایماء الی وجه بناء الخبر بالعلة و السبب کما هو الظاهر فی قولنا ان الذین اٰمنوا لهم درجات النعیم ثم صرح بان قوله ثم یتفرع علی هذا اعتبارات لطیفة ربما جعل ذریعة الی کذا و کذا اشارة الی جعل المسند الیه موصولا مومیا الی وجه بناء الخبر فاشکل علیه الامر فی نحو ان الذی سمک السماء و ان التی ضربت و الذین ترونهم لعدم تحقق السببیة و هو لم یتعرض لذلك و من الناس من اقتفی اثره فی تفسیر الوجه بالعلة لکن هرب عن الاشکال بان معنی قوله ثم یتفرع علی هذا ای علی ایراد المسند الیه موصولا من غیر الایماء فلا یلزم ان یکون فی الا بیات المذکورة ایماء و سوق الکلام ینادی علی فساد هذا الرای عند۔المصنف و قد یقصد بالموصول الحث علی التعظیم او التحقیر او الترحم او نحو ذلك کقولنا جاءك الذی اکرمك او اهانك او الذی سبی اولاده و نهب امواله و قد یکون للتهکم نحو یا ایها الذی نزل علیه الذکر انك لمجنون و لطائف هذا الباب لاتکاد تضبط۔

ترجمہ: فاضل علامہ قطب الدین شیرازی نے مفتاح کی شرح میں الایماء الی وجہ بناء الخبر میں وجہ کی تفسیر علت اور سبب سے کی ہے جیسا کہ وہ ظاہر ہوتا ہے ہمارے قول ان الذین امنوا لھم درجات نعیم سے پھر انہوں نے صراحت کی کہ مفتاح کا قول ثم یتفرع علی ھذا اعتبارات لطیفہ ربما جعل ذریعۃ الی کذا وکذا سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مسندالیہ کو موصول لانا وجہ بناء الخبر کی طرف اشارہ ہے تو ان پر معاملہ ان الذی سمك السماء اور ان التی ضربت اور الذین ترونهم میں مشکل ہوا کیونکہ ان میں سببیت ثابت نہیں ہے تو وہ اس کے جواب کے درپہ نہ ہوئے اور بعض لوگوں نے وجہ کی تفسیر علت کے ساتھ کرنے میں ان کے اثر کی پیروی کی لیکن مذکورہ اشکال سے یہ کہہ کر بھاگ گئے کہ مفتاح کے قول ثم تیفرع علی ھذا سے مراد ہے مسندالیہ کو موصول لانا بغیر اشارہ کئے تو مذکورہ اشعار میں ایماء کا ہونا لازم نہیں آتا اور سیاق کلام انصاف پسند شخص کے نزدیک اس رائے کے فساد کی ندا دے رہا ہے اور کبھی اسم موصول سے مقصود تعظیم، تحقیر یا ترحم یا اس کی مثل پر ابھارنا ہوتا ہے جیسے ہمارا قول جاءك الذی اکرمك اواهانك اوالذی سبی اولاده ونهب امواله اور کبھی تہکم کیلئے جیسے یا ایهاالذی نزل علیه الذکر انك لمجنون اور اس باب کے لطائف ضبط نہ ہونے کے قریب ہیں۔

وضاحت: قوله: والفاضل العلامة

اس عبارت سے شارح کی غرض اولاً علامہ قطب الدین شیرازی کے مذہب کو بیان کرنا ہے اور ان کا رد کرنا ہے۔

علامہ قطب الدین شیرازی نے مفتاح کی شرح میں وجہ کی تفسیر علت اور سبب سے کی ہے تو شارح اس تفسیر کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ تفسیر درست و مکمل نہیں ہے کیونکہ بعض صورتوں میں تو یہ صادق آتی ہے اور بعض صورتوں میں صادق نہیں آتی مثال کے طور پر الذین امنوالهم درجات العلی اور ان الذین آمنوا لهم درجات النعیم ہیں تو یہ تفسیر درست ہوگی کیونکہ ایمان درجات نعیم کیلئے سبب اور علت ہے لیکن ان الذی سمك السماء...الخ میں صادق نہیں آتی ہے کیونکہ سمك

السمائیة بناء البیت کیلئے علت نہیں ہے اسی طرح ان التی ضربت....الخ میں یہ صادق نہیں آتی ہے کیونکہ ضرب البیت اور اس کی طرف ہجرت کرنا زوال محبت اور انقطاع موّدت کیلئے علت وسبب نہیں ہے بلکہ ضرب البیت زوال محبت کیلئے معلول ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ وجہ کی تفسیر علت اور سبب کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے۔

جواب: لیکن علامہ قطب الدین شیرازی کی طرف سے اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ علت اور سبب سے مراد اس کے نزدیک عام ہو برابر ہے کہ واقع میں علت وسبب ہو جیسا کہ ان الذین آمنو لھم درجات ...الخ میں ہے یا متکلم کے گمان میں علت وسبب ہوا گرچہ حقیقت وواقع میں نہ ہو تو اس صورت میں ان الذی سمك السماء اور ان التی ضربت بیتا ...الخ میں اگرچہ واقع میں علت وسبب نہیں ہے لیکن شاعر کے گمان میں ماقبل مابعد کیلئے علت وسبب ہو لہذا اس طرح علامہ قطب الدین شیرازی کا وجہ کی تفسیر علت وسبب سے کرنا درست ہوگا۔

قولہ: و من الناس

یہاں الناس سے مراد علامہ آمدی اور ایک قول کے مطابق علامہ خلخالی ہیں ان لوگوں نے بھی وجہ کا معنی علت وسبب کیا تو جب ان پر مذکورہ اعتراض وارد ہوا جو کہ ماقبل میں تفصیل سے ذکر ہو چکا تو ان لوگوں نے اعتراض سے بچنے کیلئے ایک اور بات کی وہ یہ ہے کہ مفتاح کی عبارت ثم یتفرع علی ھذا میں ھذا کا مشار الیہ صرف مسند الیہ کو موصول کر کے لانا ہے ایماء کی طرف اشارہ نہیں ہے لہذا اگر کسی مثال میں علت نہ بنے تو کوئی حرج نہیں کیونکہ علت تو تب ضروری ہے کہ ھذا کا مشار الیہ موصول بھی ہو اور ایماء بھی ہو۔

قولہ:سوق الکلام ینادی

یہاں سے شارح ان لوگوں کا رد کر رہے ہیں کہ ماتن اور علامہ سکا کی دونوں کے کلام کا سیاق وسباق ان کی رائے کے فاسد ہونے پر دلیل ہے کیونکہ ماتن نے کہا ہے ثم انه ای ایماء الی وجه بناء الخبر یجعل ذریعة تو پہلے مسند الیہ کو موصول لانا پھر اس کی بناء خبر کی طرف اشارہ کرنے کا ذریعہ بنانا یہ دونوں چیزیں ماقبل میں مذکور ہین لہذا مشار الیہ بھی دونون ہوں گی اسی طرح علامہ سکا کی نے بھی یہی کہا کہ ھذا سے اشارہ مسند الیہ کو موصول لانا بناء خبر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صرف مسند الیہ کو موصول لانا یہ بیان نہیں کیا لہذا یہاں بھی ھذا کا مشار الیہ دونوں ہیں تو ان لوگوں کا ھذا کا مشار الیہ صرف مسند الیہ کو موصول لانا قرار دینا درست نہیں ہے۔

عبارت:و بالاشارة ای تعریف المسند الیه بایراده اسم الاشارةمتی صلح المقام له واتصل به غرض اما المقام الصالح فهو ان یصح احضاره فی ذهن السامع بواسطة الاشارة الیه حسا فان اصل اسماء الاشارة ان یشار بها الی مشاهد محسوس قریب او بعید فان اشیر بهاالی محسوس غیرمشاهد او الی ما یستحیل احساسه و مشاهدته فلتصییره کالمشاهد و تنزیل الاشارة العقلیه منزلة الحسیة و اما الغرض الموجب له او المرجح فقد اشار الی تفصیله بقوله لتمیزه ای المسند الیه اکمل تمییز نحو قوله ای ابن الرومی هذا ابو الصقر فرد انصب علی المدح او الحال فی محاسنه من نسل شیبان بین الضال و السلم و هما شجرتان بالبادیة یعنی یقیمون بالبادیة لان فقد العز فی الحضر او التعریض بغباوة السامع حتی کانه لا یدرك غیر المحسوس کقوله ای قول الفرزدق اولئك ابائی فجئنی بمثلهم هذا الامر للتعجیز کقوله تعالی فائتوا بسورة من مثله اذا جمعتنا یا جریر المجامع او بیان حاله ای المسند الیه فی القرب او البعد او التوسط کقولك هذا او ذلك او ذاك زید اخر ذکر التوسط لانه انما یتحقق بعد تحقق الطرفین۔

ترجمہ: اور مسند الیہ کو معرفہ لانا اسم اشارہ کے ساتھ جب مقام اس کی صلاحیت رکھتا ہو اور اس کے ساتھ کوئی غرض متصل ہو بہر حال وہ مقام جو اس کی صلاحیت رکھتا ہے ایسا مقام ہے جہاں مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں اس کی طرف حسی طور پر اشارہ کرتے ہوئے حاضر کرنا صحیح ہو کیونکہ اسم اشارہ کی اصل یہ ہے کہ اس کے ساتھ اشارہ کیا جائے ایسے مشاہد محسوس کی طرف جو غیر مشاہدہ ہو (جیسے ذلک الجنۃ) یا ایسی چیز کی طرف جس کا احساس و مشاہدہ کرنا محال ہو تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ غیر مشاہدہ کو مشاہد کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے اور اشارہ عقلیہ کو حسی کے مرتبے میں اتار لیا گیا ہو اور بہر حال غرض جو اس کیلئے موجب و مرجح ہو گی تو ماتن نے اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا، مسند الیہ کو کامل طور پر ممتاز کرنے کیلئے جیسے اس کا قول یعنی ابن رومی کا،، یہ ابوصقر ہے جو اپنی خوبیوں میں یکتا ہے قبیلہ شعبان کی نسل سے جو کہ بیری اور کیکر کے درمیان رہتے ہیں''۔ فرداً مدح یا حال کی بناد پر منصوب ہے اور ضال اور سلم دیہات میں اگنے والے دو درخت ہیں یعنی وہ دیہات میں رہتے ہیں کیونکہ شہر میں عزت کا فقدان ہوتا ہے یا سامع کی کند ذہنی پر چوٹ کرنے کیلئے حتیٰ کہ گویا وہ غیر محسوس کا ادراک تک نہیں کر سکتا جیسے فرزدق کا قول یہ میرے آباؤ اجداد ہیں تم میرے پاس انکی مثل لاؤ یہاں امر عاجز کرنے کیلئے ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول تم اس کی مثل سورۃ لاؤ جب ہمیں اے اے جریر میدان جنگ جمع کرے گی یا مسند الیہ کی قرب و بعد یا متوسط میں حالت کو بیان کرنے کیلئے جیسے تمہارا قول: هـــذا او ذالك او ذاك زید توسط کو آخر میں ذکر کیا کیونکہ اس کا تحقیق طرفین کے تحقیق کے بعد ہوتا ہے۔

وضاحت:قوله الی مشاهد محسوس

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مناسب یہ تھا کہ یہاں لفظ محسوس کو لفظ مشاهد پر مقدم کیا جاتا اور یوں کہا جاتا ان یشار بها الی محسوس

مشاھد، کیونکہ مشاہد مبصر کے معنی میں ہے اور محسوس میں معقول میں احتراز ہے اور مشاہد سے غیر مبصر سے احتراز ہے تو اس صورت میں مبصر محسوس میں داخل ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں مشاھد، حاضر کے معنی میں ہے تو تقدیری عبارت یوں بنے گی ان یشار بھا الی حاضر المحسوس قریبا کان او بعیدا۔

قولہ:فان اشیر بھا الی محسوس غیر مشاھد

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ اسم اشارات میں اصل یہ ہے کہ ان کے ساتھ مشاہد محسوس کی طرف اشارہ کیا جائے ہم آپ کو ایسی مثال دکھاتے ہیں جس میں نہ تو دنیا میں اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی انکا مطلقا احساس ہوسکتا ہے جیسے اللہ تعالی کا فرمان: تلك الجنة الّتي...الآیۃ، تو اس میں مشار الیہ جنت ہے اور اس کا دنیا میں مشاہدہ نہیں ہوسکتا ہے اور اسی طرح اللہ تعالی کا فرمان: ذلکم اللہ ربکم وذلك مما علّمني ربی، ان سے مراد اللہ تعالی کی صفات ہیں حالانکہ اللہ تعالی کی صفات کا احساس کرنا مطلقا محال ہے تو پھر آپ کا یہ کہنا کہ اسم اشارات میں اصل یہ ہے کہ محسوس مشاہد کی طرف اشارہ کیا جائے کیسے درست ہوسکتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ پہلی مثال میں غیر مشاہد کو مشاہد کے درجہ میں اتارا گیا ہے کیونکہ جنت کے وجود کا یقین ہے اور دوسری مثال میں اشارہ عقلیہ کو حسیہ کے مرتبہ اتارا گیا کیونکہ اللہ تعالی کی صفات اگر چہ حقیقت میں غیر محسوس ہیں لیکن انکو محسوس کے مرتبہ میں اتارا جاسکتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ صانع کی پہچان مصنوع سے ہوتی ہے۔

قولہ: اکمل تمیزا

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ لانا کامل طور پر ممتاز کرنے کیلئے اس وقت ہوسکتا ہے جب اسم اشارہ تمام معارف سے اعرف ہو حالانکہ ایسا تو نہیں ہے؟

جواب: (ا) مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ کامل طور پر ممتاز کرنے کیلئے لانا، تو یہ اس ماتحت کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے جیسے معرف بالام العہد اور اضافت وغیرہ۔ مافوق معرفہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے تین ہیں حتی کہ مذکورہ اعتراض وارد ہو۔

جواب: (۲) یہ ہے کہ اسم اشارہ کامل طور پر ممتاز کرنے کیلئے اشارہ حسی کے ساتھ آتا ہے کیونکہ اس سے اوپر کوئی امتیاز نہیں گویا کہ وہ ہاتھ کی وضع کے مرتبہ میں ہوگیا کیونکہ اس میں کوئی اشتباہ واشتراک نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے اکمل تمیزا کہا ہے۔

قولہ:نصب

شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ فردا منصوب ہے اور نصب کی کئی صورتیں ہوتی ہیں یہاں یہ منصوب ہونے کی وجہ کیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ فرداً یا تو مدح کی بناء پر منصوب ہے اس وقت اس سے پہلے امدح فعل مقدر نکالا جائے گا یا یہ ابوالصقر سے حال ہونے کی بناء پر منصوب ہے۔

قولہ:یعنی یقیمون بالبادیۃ

یہاں سے شارح کی تین اغراض ہیں پہلی غرض تو یہ ہے کہ بین الضال والسلم ظرف مستقر ہے اور اس کا متعلق یقیمون محذوف ہے دوسری غرض اس کے معنی مرادی کو بیان کرنا ہے کہ بین الضال والسلم دیہات میں رہنے سے کنایہ ہے اور تیسری غرض متن پر دلیل قائم کرنا ہے دلیل یہ ہے کہ عزت اور شرافت دیہات میں محفوظ ہوتی ہیں کیونکہ شہر میں تو کوئی پتہ نہیں چلتا کہ یہ کون ہے کیونکہ وہاں ہر کوئی سفید پوش بنے پھرتے ہیں دیہات میں نسل محفوظ ہوتی ہے کہ فلاں سید ہے فلاں ملک ہے فلاں اس مرتبہ کا ہے اس دلیل کو یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ اھل عرب کی عادات میں سے یہ تھا کہ وہ دیہاتوں میں رہنے پر فخر محسوس کرتے تھے اور جو شہر میں رہتا اس کو ذلت کی نگاہ سے دیکھتے اور جو دیہات میں رہنے والا ہوتا اس کو عزت کی نگاہ سے دیکھتے کیونکہ دیہات میں رہنے والے کی فصاحت و بلاغت اپنی اصل پر باقی ہوتی ہے کیونکہ اس کا کلام دوسرے لوگوں کے ساتھ خلط ملط نہیں ہوتا ہے جبکہ شہر مین رہنے والے کے کہ وہ ہر قسم کے لوگوں کے ساتھ اٹھتے بیٹھتے ہیں تو انکا کلام دوسرے لوگوں کے کلام سے خلط ملط ہو جاتا ہے جس سے ان کی کمال فصاحت میں خلل آ جاتا ہے۔

قولہ:ھذا الامر لتعجیز

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ہمیشہ بندہ کو امر اس چیز کا ہوتا ہے جو اس کے اختیار میں ہو حالانکہ فرزدق کے کے آباؤ اجداد کی مثل لانا تو مخاطب کے اختیار میں نہیں ہے تو پھر شاعر نے امر کیوں کہا؟

جواب: یہ ہے کہ کبھی امر تعجیز کیلئے بھی ہوتا ہے تو یہاں امر تعجیز یعنی عاجز کرنے کیلئے ہے مطلب یہ ہے کہ تم انکی مثل نہیں لا سکتے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے: فاتو بسورۃ من مثلہ۔

قولہ:اخر ذکر التوسط

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ متوسط رتبہ کے اعتبار سے بعید پر مقدم ہوتا ہے تو مناسب یہ تھا کہ متوسط کو بعید پر مقدم کیا جاتا حالانکہ ماتن نے اس کو مقدم نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: یہ ہے کہ متوسط کیلئے دو اعتبار ہیں،(۱) رتبہ کا اعتبار (۲) تحقق کا اعتبار، متوسط اگر چہ رتبہ کے اعتبار سے مقدم ہوتا ہے لیکن تحقق کے اعتبار سے مؤخر ہوتا ہے کیونکہ وسط طرفین (قرب و بعد) کے تحقق کے بعد ثابت ہوگا تو ماتن علیہ الرحمہ نے ثانی کو اختیار کیا ہے اول کو اختیار نہیں کیا ہے۔

عبارت:فان قلت کون ذا للقریب و ذلك للبعید و ذاك للمتوسط مما یقرره الوضع و اللغة فلا ینبغی ان یتعلق به نظر علم المعانی لانه انما یبحث عن الزوائد علی اصل المراد قلت مثله کثیر فی علم المعانی کا کثر مباحث التعریف و التوابع و طرق القصر و غیر ذلك و تحقیقه ان اللغة تنظر فیه من حیث ان هذا للقریب مثلا و علم المعانی من حیث انه اذا ارید بیان قرب المسند الیه یؤتی هذا و هو زائد علی اصل المراد الذی هو الحکم علی المسند الیه المذکور المعبر عنه بشیء یوجب تصوره ایاما کان و لو سلم فذکره فی هذا المقام توطئة و تمهید لما یتفرع علیه من التحقیر و التعظیم کما اشار الیه بقوله او تحقیره ای المسند الیه بالقرب نحو اهذا الذی یذکر آلهتکم و قد یقصد به تقریب حصوله و حضوره نحو هذه القیامة قد قامت۔

ترجمہ: اگر تم کہو کہ ذا قریب کیلئے ، ذالک دور کیلئے اور ذاک کا متوسط کیلئے ہوتا ہے ایسی چیز ہے جسکو وضع اور لغت ثابت کرتی ہے تو علم معانی کی نظر کا اس کے ساتھ تعلق ہونا مناسب نہیں ہے کیونکہ کہ علم معانی تو اصل مراد پر زائد معانی سے بحث کرتی ہے، میں کہوں گا کہ اس کی مثل تو علم معانی میں کثیر چیزیں ہیں جیسا کہ اکثر تعریف توابع اور طرق قصر وغیرہ کی ابحاث اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ لغت ان میں اس حیثیت سے نظر کرتی ہے کہ جب مسند الیہ کے قرب کو بیان کرنا مقصود ہو تو ھذا کو لایا جائے گا اور یہ زائد ہے اس اصل مراد پر جو کہ مسند الیہ مذکور پر حکم لگانا بھی ہو اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس مقام میں اس کا ذکر کرنا ان کیلئے بطور تمہید کے ہے جو اس پر متفرع ہوتے ہیں جیسے تحقیر و تعظیم وغیرہ جیسا کہ ماتن نے اس کی طرف اپنے قول او تحقیرہ سے اشارہ کیا یعنی مسند الیہ کو قرب کے ساتھ تحقیر کیلئے معرفہ لانا ہے جیسے کہا یہ ہے وہ جو تمہارے خداؤں کا انکار کرنا اور عیب لگانا ہے اور کبھی مقصود اس کے حصول اور حضور کے قریب کرنے کو بیان کرنا ہے جیسے هذه القیامة قد قامت ۔

وضاحت:قوله فان قلت

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ مسند الیہ کے قرب کو بیان کرنا ہو تو ھذا اور بعد بیان کرنا ہو تو ذلک اور توسط بیان کرنا ہو تا ذاک کہتے ہیں حالانکہ یہ تو علم لغت اور علم نحو کے مسائل میں سے ہے علم معانی میں تو ان چیزوں کو بیان کیا جاتا ہے جو اصل مراد پر زائد ہوں تو اس صورت میں بحث سے خروج لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں؟

جواب: پہلے شارح نے تمہید ذکر کی کہ اس قسم کی ابحاث علم معانی میں اکثر واقع ہوئی ہیں جیسے تعریف توابع اور قصر کے ترک کا بیان وغیرہ لیکن اس سے خروج عن البحث لازم نہیں آتا کیونکہ علم لغت اور علم نحو میں بحث کی جاتی ہے اس اعتبار سے کہ ذا قریب کیلئے ہے ذلک بعید کیلئے ہے اور ذاک متوسط کیلئے ہے جبکہ علم معانی میں بحث اس اعتبار سے کی جاتی ہی کہ مخاطب کو جب یہ بتانا ہو کہ مسند الیہ قریب ہے تو ھذا کو لایا جائے گا اور یہ چیز اصل مراد پر زائد ہے۔

جواب: (۲) چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ لغت کا مسئلہ ہے لیکن اصل مقصود یہ نہیں ہے کہ مسند الیہ کا قریب کا حال بیان کرنا ہو تو پھر ھذا یا بعید بیان کرنا ہو تو ذالک کہتے ہیں بلکہ اصل مقصود یہ ہے کہ مسند الیہ کی تحقیر اور تعظیم کس طرح ہوگی اور یہ مذکورہ مسئلہ اس مقصود کی تمہید میں بیان کیا گیا ہے اور کسی علم میں بالتبع مسائل کا مذکور ہونا کوئی حرج نہیں سمجھا جاتا۔

عبارت:او تعظیمه بالبعد نحو الم ذلك الكتٰب تنزیلا لبعد درجته و رفعة محله منزلة بعد المسافة و قد یقصد به تعظیم المشیر كقول الامیر لبعض حاضریه ذلك قال كذا او تحقیره بالبعد كما یقال ذلك اللعین فعل كذا تنزیلا لبعده عن ساحة عز الحضور و الخطاب و سفالة محله منزلة بعد المسافة و لفظ ذلك صالح للاشارة الی كل غائب عینا كان او معنی بان یحكی عنه او لاثم یشار الیه نحو جاء نی رجل فقال ذلك الرجل و ضربنی زید فهالنی ذلك الضرب لان المحكی عنه غائب و یجوز علی قلة لفظ الحاضر نحو فقال هذا الرجل و هالنی هذا الضرب ای هذا المذكور عن قریب فهو وان كان غائبا لكن جری ذكره عن قریب فكانه حاضر و قد یذكر المعنی الحاضر المتقدم بلفظ البعید نحو بالله و ذلك قسم عظیم لافعلن لان المعنی غیر مدرك حسا فكانه بعید۔

ترجمہ: یا مسند الیہ کی تعظیم کیلئے اسم اشارہ بعید کے ساتھ لاتے ہیں جیسے الم ذالک الکتاب اس بعد درجہ اور اس کے مقام کی بلندی کی وجہ سے بعد مسافت کے رتبہ میں اتارتے ہوئے اور کبھی اس سے مقصود اشارہ کرنے والے کی تعظیم ہوتی ہے جیسے امیر اپنے بعض حاضرین کو کہے ذالك قال كذا، یا مسند الیہ کی اسم اشارہ بعید کے ساتھ تحقیر کیلئے جیسے کہا جاتا ہے ذالك اللعین فعل كذا اس کے عزت والے خطاب اور عزت والے حاضرین کی میدان سے دوری اور اس کے ادنی مقام کی وجہ سے بعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے اور لفظ ذلک ہر اس غائب کی طرف اشارہ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے جو عین ہو یا معنی ہو بایں طور پر کہ اولا اس کو حکایت کیا جائے پھر اس کی طرف اشارہ کیا جائے جیسے میرے پاس ایک مرد آیا تا اس مرد نے کہا زید نے مجھے مارا ہے تو اس مارنے نے مجھے خوف زدہ کر دیا کیونکہ محکی عنہ غائب ہے اور قِلت کے طور پر لفظ حاضر (ھذا) جائز ہے جیسے اس مرد نے کہا اس مارنے نے مجھے خوف زدہ کر دیا یہ جو قریب ہی مذکور ہوا وہ اگر غائب ہے لیکن اس کا ذکر قریب جاری ہوا ہے گویا کہ وہ حاضر ہے اور کبھی اس معنی کو جو حاضر متقدم ہو لفظ بعید سے ظاہر کیا جاتا ہے جیسے اللہ کی قسم اور وہ قسم بڑی ہے میں ضرور کروں گا کیونکہ معنی کا حسی طور پر ادراک نہیں کیا جا سکتا گویا کہ وہ بعید ہے۔

وضاحت:قوله: تحقیره بالبعد

یا مسند الیہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے اس لئے مسند الیہ کو اسم اشارہ بعید کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے جیسے کوئی کہے ذلک فعل کذا تو اب یہاں ذالک کا مشار الیہ قریب ہے لیکن اشارہ بعید کے ساتھ اس کی حقارت مقصود ہوتی ہے کہ یہ دور ہی رہے تو اچھا ہے مطلب یہ ہوتا ہے کہ حضور خطاب کا مرتبہ ہوتا ہے کیونکہ بڑے آدمی کے سامنے حاضر ہونے اور اس کا مخاطب ہونا اس کی عزت ہے یہ اس مرتبہ سے بہت دور ہے اور اس کا مرتبہ کم ہے پھر اس کو بعد مسافت کی جگہ پر کھڑا کیا گیا اور لفظ ذلک کو ذکر کیا گیا۔

قوله:لفظ ذلك صالح

یہاں سے شارح کی غرض ذالک کا ایک مزید نکتہ بیان کرنا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ ذالک کے ساتھ ہر غیب کی طرف

اشارہ ہوسکتا ہے اور وہ غیب عین یعنی ذات ہو یا معنی ہو اس کی وضاحت یہ ہے کہ پہلے غیب کی حکایت ہوگی پھر اس کے بعد ذالک کے ساتھ اس کی طرف اشارہ کریں گے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ شارح کی عبارتوں میں تعارض ہے اس طرح کہ پہلے شارح نے کہا کہ اسم اشارہ میں اصل یہ ہے کہ اس کے ساتھ مشاہد محسوس کی طرف اشارہ کیا جائے تو اس سے معلوم ہوا کہ اسم اشارہ سے صرف حاضر محسوس کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے اور اس دوسری عبارت ذالك صالح .... سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم اشارہ سے غیر محسوس غائب کی طرف بھی اشارہ ہوسکتا ہے اور یہ تناقض ہے؟

جواب: (۱) یہ ہے کہ اشارہ کے کلام میں کوئی تعارض نہیں ہے اور وہ اسطرح کہ شارح کا پہلا کلام حقیقت پر مبنی ہے کہ اسمائے اشارات کی حقیقتا وضع اس لئے کی گئی ہے کہ ان کے ساتھ خارج میں حاضر محسوس کی طرف اشارہ کیا جائے اور دوسرا کلام مجاز پر مبنی ہے کہ مجازا اسم اشارہ سے غائب غیر محسوس کی طرف بھی اشارہ ہوسکتا ہے۔

جواب: (۲) یہ ہے کہ مشارالیہ محکی عنہ کے اعتبار سے غائب ہے اور اپنے بعد کی وجہ سے دور ہے جبکہ اپنے ذکر کے اعتبار سے قریب اور حاضر ہے لہذا اس کے قرب کو شاہد و حاضر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس کے غائب ہونے ہو بعد کے مرتبہ میں اتار لیا گیا لہذا لفظ ذالک کے ساتھ اشارہ کرنا درست ہے۔

قوله:نحو جاء نی

یہاں سے شارح نے دونوں کی مثال ذکر کی ہے کہ کوئی شخص کہے جاء نی رجل، میرے پاس ایک شخص آیا پھر کہے فقال ذالک رجل تو اب یہاں ذلک سے اس ذات غائب رجل کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے۔ معنی کی مثال کوئی شخص کہے ضربنی زید زید نے مجھے مارا پھر کہے فھالنی ذالک الضرب کہ اس مارنے نے مجھے خوف زدہ کر دیا تو اب یہاں ذالک سے مارنے کی طرف اشارہ ہو رہا ہے جو کہ معنی ہے۔

عبارت:او التنبیه ای تعریف المسند الیه بالاشارۃ للتنبیه عند تعقیب المشار الیه باوصاف ای عند ایراد اوصاف علی عقب المشار الیه تقول عقبه فلان اذا جاء علی عقبه ثم تعدیه الی المفعول الثانی بالباء و تقول عقبته بالشیء ای جعلت الشیء علی عقبه علی انه۔ای للتنبیه علی ان المشار الیه جدیر بما یرد بعدہ ای بعد اسم الاشارۃ من اجلها ای من اجل الاوصاف التی ذکرت بعد المشار الیه نحو الذین یؤمنون بالغیب و یقیمون الصلوۃ الی قوله اولئك علی هدی من ربهم و اولئك هم المفلحون عقب المشار الیه و هو الذین یؤمنون باوصاف متعددۃ من الایمان بالغیب و اقامۃ الصلوۃ و غیر ذلك ثم عرف المسند الیه بان اوردہ اسم اشارۃ تنبیها علی ان المشار الیهم احقاء بما یرد بعد اولئك و هو کونهم علی هدی عاجلا و الفوز بالفلاح أجلا من اجل اتصافهم بالاوصاف المذکورۃ اولانه لا یکون طریق الی احضارہ سوی الاشارۃ لجهل المتکلم او السامع باحواله او لنحو ذلك۔

ترجمہ: یا تنبیہ کرنے کیلئے یعنی مسندالیہ کواسم اشارہ کہ ساتھ معرفہ لانا،تنبیہ کرنے کیلئے مشارالیہ کے بعد اوصاف لاکر یعنی مشارالیہ کے بعد اوصاف لانے کے وقت کیا جاتا ہے عقبہ فلان جب وہ اس کے بعد آئے پھر تم اس کومفعول ثانی کی طرف باء کے ساتھ متعدی کرکے کہوگے عقبتہ بالشیء جب تم شیء کواس کے بعد ذکرکردے اس بات پرتنبیہ کرنے کیلئے مشارالیہ اس چیز کے زیادہ لائق ہے جو اس کے بعد یعنی اسم اشارہ کے بعد آرہا ہے یعنی ان اوصاف کی وجہ سے جومشارالیہ کے بعد ذکر کئے گئے ہیں جیسے وہ لوگ جوغیب پر ایمان لائے اور نماز کو قائم کرتے ہیں باری تعالی کے قول یہی لوگ ہدایت پر ہیں اپنے رب کی طرف سے اور یہی لوگ کامیاب ہیں مشارالیہ یعنی الّذین یؤمنون کے بعد ایمان بالغیب اور اقامۃ الصلوۃ وغیرہ چند اوصاف لائے ہیں پھر مسندالیہ کواسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ مشارالیہ زیادہ حقدار ہے اس حکم کا جواولئک کے بعد وارد ہوگا یعنی انکا دنیا میں ہدایت پر ہونا اور آخرت میں فلاح کے ساتھ بامراد ہونا انکے اوصاف مذکورہ کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے یا اس لئے کہ اسم اشارہ کے علاوہ مسندالیہ کوحاضر کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہوتا کیونکہ متکلم یا سامع مسندالیہ کے احوال سے جاہل ہوتا ہے یا اس کی مثل کی وجہ سے۔

وضاحت:قوله:او التنبیه ای تعریف المسند الیه

ماتن علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کواسم اشارہ کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں تا کہ سامع کواس بات پرتنبیہ ہو جائے کہ مشارالیہ کے بعد جواوصاف میں مشارالیہ اسم اشارہ کے بعد آنے والے حکم کا مستحق انہی اوصاف کی وجہ سے ہوا ہے مثلا اولئک علی ھدی من ربھم والئک ھم المفلحون اولئک دونوں جگہ اسم اشارہ ہے اور مشارالیہ متّقین ہے اور،مشارالیہ کے بعد ایمان بالغیب،اقامۃ الصلوۃ وغیرہ اوصاف مذکور ہیں اور اسم اشارہ کے بعد آنے والا حکم یعنی دنیا میں ہدایت اور آخرت میں فلاح ہے پس باری تعالی نے مسندالیہ کواسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاکر اس بات پرتنبیہ کی ہے کی مشارالیہ یعنی متّقین ہدایت اور فلاح

کے مستحق انہی اوصاف کی وجہ سے ہوئے ہیں جو اوصاف مشار الیہ کے بعد اور اسم اشارہ سے پہلے ذکر کئے گئے ہیں۔

قوله:عند تعقيب المشار اليه باوصاف

شارح نے عند تعقیب المشار الیہ باوصاف کی وضاحت عند ارادالاوصاف علی عقب المشار الیہ سے کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تعقیب کے حیّز میں اگر باء آ جائے تو باء مؤخر پے داخل ہوتی ہے نہ کہ مقدم پر یعنی باء کا مدخول مؤخر ہوتا ہے اور اس کا ماقبل مقدم ہوتا ہے اس بات پر دلیل یہ ہے کہ عقبہ فلان اس وقت کہا جاتا ہے جب فلاں اس کے بعد آ جائے پھر مفعول ثانی کی طرف باء کے ساتھ متعدی کر کے عقبته الشيء اس وقت کہا جاتا ہے جب تو شیء کو اس کے بعد کر دے پس لغت کے اس قائدے کے تحت متن کا مطلب یہ ہوگا کہ مشار الیہ پہلے ہوگا اور اوصاف اس کے بعد ہونگے بعض لوگوں کا مؤقف یہ ہے کہ باء کا مدخول مقدم ہوتا ہے لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ اس صورت میں مشار الیہ کا اوصاف کے بعد ہونا لازم آئے گا حالانکہ مثال میں مشار الیہ پہلے ہے اور اوصاف بعد میں ہیں؟

جواب: ان حضرات نے اس کا جواب یہ دیا کہ متن میں مشار الیہ اسم اشارہ کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے اسم اشارہ اوصاف کے بعد ہوگا شارح نے اس کا رد کرتے ہوئے مذکورہ عبارت سے وضاحت کی کہ اس صورت میں معنی اگرچہ درست ہوگا لیکن یہ مجاز ہے اور مجاز کی طرف جانا اس وقت جائز ہوتا ہے جب حقیقی معنی متعذر ہوں حالانکہ یہاں پر حقیقی معنی لینا جائز اور درست ہے تو مجاز کی طرف جانے کی کوئی وجہ نہیں ہے شارح نے عقب المشار الیہ کی وضاحت الّذين يوءمنون سے کی ہے حالانکہ مناسب یہ تھا کہ مشار الیہ متّقين کو قرار دیا جاتا بعض لوگوں نے اس کا شارح کی طرف سے جواب دیتے ہوئے کہا کہ الّذين يوءمنون سے مراد محض ذوات ہیں یعنی ان میں ایمان کا اعتبار نہیں کیا گیا پس اس صورت میں ذوات مجردہ عن الایمان مشار الیہ ہونگی اور ایمان اوصاف میں داخل ہوگا۔

عبارت:و باللام ای تعریف المسند الیه باللام للاشارۃ الی المعهود ای الی حصة من الحقیقة معهودۃ بین المتکلم و المخاطب واحد ا کان او اثنین او جماعة تقول عهدت فلانا اذا ادرکته و لقیته و ذلك لتقدم ذکرہ صریحا۔او کنایة نحو و لیس الذکر کالانثی ای لیس الذکر الذی طلبت امرء ۃ عمران کالتی ای کالانثی التی وهبت لها فالانثی اشارۃ الی ماسبق ذکرہ صریحا فی قوله تعالی قالت رب انی و ضعتها انثی لکنه لیس بمسند الیه و الذکر اشارۃ الی ما سبق ذکرہ کنایة فی قوله تعالی رب انی نذرت لك ما فی بطنی محررا فان لفظ ما وان کانت یعم للذکور و الا ناث لکن التحریر و هو ان یعتق الولد لخدمة بیت المقدس انما کان لذکور دون الاناث و هو مسند الیه و قد یستغنی عن تقدیم ذکرہ لعلم المخاطب به بالقرائن نحو خرج الامیر اذا لم یکن فی البلد الامیر واحد و کقولك لمن دخل البیت اغلق الباب و قد یکون لام العهد للاشارۃ الی الحاضر کما فی وصف المنادی و اسم الاشارۃ نحو یایها الرجل و هذا الرجل۔

ترجمہ: لام کے ساتھ یعنی مسندالیہ کولام کے ساتھ معرفہ لانا معہود کی طرف اشارہ کرنے کیلئے یعنی متکلم اور مخاطب کے درمیان حقیقت معہودہ کے ایک حصہ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ایک ہو یا دو یا جماعت کہا جا تا ہے عہدت فلانا جب تو اس کو پا لے اور تو اس سے ملاقات کر لے اور یہ صراحتا یا کنایۃ اس کے ذکر کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے لڑکا لڑکی کی مانند نہیں ہے یعنی وہ لڑکا جسکو عمران کی بیوی نے طلب کیا تھا اس لڑکی کی مثل نہیں ہے جو عمران کی بیوی کو دی گئی ہے پس الانثی سے اس کی طرف اشارہ ہے جسکا ذکر اللہ تعالی کے قول قالت ربی انی وضعتها انثی میں صراحتا گذر چکا ہے لیکن وہ مسندالیہ نہیں ہے اور الذکر سے اس کی طرف اشارہ جسکا ذکر اللہ تعالی کے قول ربی انی نذرت لك ما فی بطنی محررا میں کنایۃ گذر چکا ہے کیونکہ لفظ ما اگر چہ مذکر اور مؤنث دونوں کو عام ہے لیکن تحریر اور وہ یہ ہے کہ لڑکے کو بیت المقدس کی خدمت کیلئے آزاد کیا جائے لڑکوں کیلئے تھا نہ کہ لڑکیوں کیلئے اور وہ مسندالیہ ہے اور کبھی معہود کے ذکر سے استثناء ہو جا تا ہے کیونکہ مخاطب کو اس کا پہلے سے علم ہوتا ہے جیسے خرج الامیر جبکہ شہر میں ایک ہی امیر ہو اور جیسے کہ تمہارا قول اغلق الباب اس شخص کیلئے جو گھر میں داخل ہو رہا ہے اور کبھی لام عہد حاضر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسا کہ وصف منادی میں اور اسم اشارہ میں جیسے یا ایها الرجل اور هذا الرجل۔

وضاحت: اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے آپ اجمالا یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ بقول مصنف لام تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱) لام عہد خارجی (۲) لام حقیقت، پھر لام عہد خارجی کے تحت تین قسمیں ہیں،(۱) صریحی (۲) کنائی (۳) علمی، کیونکہ لام عہد خارجی کے مدخول کا لام سے پہلے مذکور ہونا ضروری ہے پس اگر اس کا مدخول صراحۃ مذکور ہے تو لام عہد صریحی ہوگا اور اگر کنایۃ مذکور ہے تو لام عہد کنائی کہلائے گا اور اگر لام کا مدخول پہلے سے بالکل مذکور نہیں ہے لیکن قرائن سے مخاطب کو اس کا علم ہے تو وہ لام عہد علمی کہلائے گا۔

لام عہدی کے تحت چار قسمیں ہیں: (۱) لام حقیقت من حیث ھی اس کا دوسرا نام لام جنس ہے (۲) لام عہد ذہنی (۳) لام استغراق حقیقی (۴) لام استغراق عرفی ، کیونکہ لام سے اگر افراد سے قطع نظر حقیقت من حیث ھی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے تو وہ لام حقیقت اور لام جنس ہوگا اور اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو فرد غیر معین کے ضمن میں ہے تو وہ لام عہد ذہنی ہوگا اور اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو حقیقت تمام افراد کے ضمن میں ہے تو وہ لام استغراق ہوگا پھر استغراق کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) عرفی ، کیونکہ جن تمام افراد کے ضمن میں حقیقت پائی گئی ہے اگر ان تمام افراد کو لفظ بحسب لغت شامل ہے تو یہ لام استغراق حقیقی کیلئے ہوگا اور اگر لفظ ان تمام افراد کو بحسب عرف شامل ہے تو یہ لام استغراق عرفی کیلئے ہوگا اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ کبھی مسند الیہ کو لام کے ساتھ اس لئے معرفہ لاتے ہیں تا کہ اس لام کے ذریعے خارج میں موجود معہود اور معین چیز کی طرف اشارہ کیا جائے۔

قوله: ای الی حسة

شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ معہود سے مراد معلوم ہو تو اس صورت میں اس کا مقابل نفس حقیقت کو قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ وہ بھی معلوم ہوتی ہے؟

جواب: یہ کہ یہاں معہود سے مراد بعض حقیقت ہے معلوم نہیں ہے لہذا مقابل بنانا درست ہے۔

قوله : معهود ة بين المتكلم والمخاطب

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا کہ جب معہود سے مراد بعض حقیقت ہے تو اس صورت میں لام عہد خارجی اور لام عہد ذہنی میں فرق نہیں ہوگا کیونکہ عہد ذہنی میں بھی بعض حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے؟

جواب: یہ کہ لام عہد خارجی میں اس بعض حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو کہ متکلم اور مخاطب کے درمیان معین ہوتی ہے جبکہ لام عہد ذہنی میں اس بعض حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو فرد منتشر کے طور پر صرف متکلم کیلئے متعین ہوتی ہے لہذا دونوں میں فرق حاصل ہو گیا۔

قوله : لكنه ليس بمسنداليه

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ کالانثی مثال ہو تو اس صورت میں مثال اور ممثل میں مطابقت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ ممثل مسند الیہ ہے جبکہ کالانثی مسند الیہ نہیں ہے؟

جواب : یہ ہے کہ کالانثی مثال نہیں ہے بلکہ نظیر ہے کیونکہ یہ کاف کے ساتھ مجرور ہے اور لیس کی خبر بن رہی ہے جو کہ

مسند ہے مسند الیہ نہیں ہے۔

قولہ : فان لفظ ماوان کانت

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا کہ لفظ ما عام ہے جو کہ مزکر اور مونث دونوں کو شامل ہے تو یہاں آیت مبارکہ میں مذکر سے کنایہ کیسے مراد لیا جا سکتا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ لفظ ما اگر چہ وضع کے اعتبار سے مذکر اور مونث دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں پر مزکر سے کنایہ کرنے پر قرینہ موجود ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کے قول محررا سے سمجھ میں آ رہا ہے کیونکہ تحریر کہتے ہیں کہ لڑکے کو بیت المقدس کی خدمت کیلئے وقف کر دینا لہذا یہ مذکر کی شان ہے نہ کہ مونث کی لہذا مذکر مراد لینا درست ہے۔

عبارت :او للاشارة الی نفس الحقیقة و مفهوم المسمی من غیر اعتبار۔لما صدق علیه من الافراد کقولك الرجل خیر من المراۃ و منه اللام الداخلة علی المعرفات نحو الانسان حیوان ناطق والکلمة لفظ موضوع لمعنی مفرد و نحو ذلك لان التعریف للماهیة و قد یاْتی المعرف بلام الحقیقة لواحد من الافراد باعتبار عهدیته فی الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقیقة یعنی یطلق المعرف بلام الحقیقة الذی هو موضوع للحقیقة المتحدة فی الذهن علی فرد موجود من الحقیقة باعتبار کونه معهودا فی الذهن و جزئیا من جزئیات تلك الحقیقة مطابقا ایاها کما یطلق الکلی الطبعیّ علی کلی جزئی من جزئیاته و ذلك عند قیام قرینة علی ان لیس القصد الی نفس الحقیقة من حیث هی هی بل من حیث الوجود لا من حیث و جودها فی ضمن جمیع الافراد بل بعضها کقولك ادخل السوق حیث لا عهد فی الخارج فان قولك ادخل قرینة دالة علی ما ذکرنا ہ

ترجمہ: یا نفس حقیقت اور مفہوم مسمی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ان افراد کا اعتبار کئے بغیر جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے جیسے تیرا قول الرجل خیر من المرءۃ، اور اسی قسم سے وہ لام بھی ہے جو کہ معرفات پر داخل ہوتا ہے جیسے الانسان حیوان ناطق اور الکلمة لفظ موضوع لمعنی مفرد اور اس کی مثل کیونکہ تعریف ماہیت کی ہوتی ہے اور کبھی معرف باللام حقیقت افراد میں سے ایک فرد کیلئے آتا ہے معہود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے کیونکہ یہ ایک حقیقت کے مطابق ہے یعنی وہ معرف باللام حقیقت جو حقیقت متحدہ فی الذہن کیلئے موضوع ہے حقیقت کے ایک فرد موجود پر بھی بولا جاتا ہے اس کے معہود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اور اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزئی ہونے کے اعتبار سے اور اس جزئی کے حقیقت کے مطابق ہونے کے اعتبار سے جیسا کہ کلی طبعی کا اس کی جزئیات میں سے ایک جزئی پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ اس بات پر قرینہ قائم ہونے کے وقت ہے کہ نفس حقیقت من حیث ھی ھی مراد نہیں ہے بلکہ من حیث الوجود اس حیثیت سے نہیں کہ اس کا وجود تمام افراد کے ضمن میں ہے بلکہ اس کے بعض افراد کے ضمن میں ہے جیسے تیرا قول: ادخل السوق جہاں خارج میں معہود نہ ہو کیونکہ تمہارا قول ادخل اس بات پر ایسا قرینہ ہے جو کہ دلالت کر رہا ہے اس پر جو ہم نے ذکر کیا۔

وضاحت:قوله:او للاشارة الی نفس الحقیقة

یہاں سے ماتن علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو لام کے ساتھ اس لئے معرفہ لاتے ہیں تا کہ اس لام کے ذریعے نفس حقیقت اور مفہوم مسمی کی طرف اشارہ کیا جائے نفس حقیقت سے مراد یہ ہے کہ ان افراد کا اعتبار نہ کیا جائے جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے۔

قوله:و مفهوم

حقیقت کے بعد مفہوم کا لفظ لا کر شارح نے حقیقت کی تفسیر کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہاں حقیقت سے اس کے مشہور معنی یعنی ماہیت موجودہ فی الخارج مراد نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ امر کلی کو اس کے وجود فی الخارج کے اعتبار سے حقیقت کہا جاتا

ہے اور ذہن میں منتقل ہونے کے اعتبار سے مفہوم کہا جاتا ہے خواہ وہ امر کلی خارج میں موجود ہو یا موجود نہ ہو لہذا مفہوم ماہیات غیر موجودہ کو بھی شامل ہوگا شارح نے اس تفسیر سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں حقیقت سے مراد مفہوم ہے اور مفہوم کی اضافت مسمی کی طرف بیانیہ ہے یعنی مفہوم سے مسمی مراد ہے جیسے الرجل خیر من المراءۃ یعنی حقیقت رجل جو ذہن میں ملحوظ ہے بہتر ہے اس حقیقت امراءۃ سے جو ذہن میں ملحوظ ہے اب اگر جنس امراءۃ کے بعض افراد جنس رجل کے بعض افراد سے بہتر ہوں تو یہ الرجل خیر من المراءۃ کے منافی نہیں ہوگا اسی قبیل الانسان حیوان ناطق اور الکلمۃ لفظ وضع بھی ہے کیونکہ تعریف ماہیت کی ہوتی ہے نہ کہ افراد کی۔

قولہ: وقد یأتی المعرف باللام الحقیقۃ

یہاں ماتن علیہ الرحمہ پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے جب لام عہد خارجی کو بیان کیا تو کہا للا شارۃ الی معہود اور لام جنس کو بیان کیا تو کہا للا شارۃ الی نفس الحقیقۃ لیکن جب لام عہد ذہنی کو بیان کیا تو کہا قد یأتی اور جب لام استغراق کو بیان کیا تو کہا وقد یفید ایسا کیوں؟

جواب: یہ ہے کہ لام عہد ذہنی اور لام استغراق دونوں لام حقیقت اور لام جنس کی فروع میں سے ہیں لہذا اس کی طرف اشارہ کرنے کیلئے شارح نے یأتی اور یفید کی ضمیر کو معرف باللام حقیقت کی طرف راجع کیا ہے اس عبارت میں ماتن علیہ الرحمہ نے لام عہد ذہنی کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ معرف باللام حقیقت حقیقت کے افراد میں سے فرد مبہم اور غیر معین کیلئے آتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ فرد ذہن میں معہود و معین ہوتا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب وہ فرد مبہم اور غیر معین ہے تو ماتن علیہ الرحمہ کا اس کو ذہن میں معہود اور معین قرار دینا اور با اعتبار عہدیۃ فی الذھن کہنا کیسے درست ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ وہ فرد اپنی ذات کے اعتبار سے تو بلا شبہ مبہم اور غیر معین ہے لیکن وہ حقیقت اور ماہیت جس پر یہ فرد مشتمل ہے اور یہ فرد جس حقیقت کے مطابق ہے یعنی جو حقیقت اس فرد پر محمول ہوتی ہے اور صادق آتی ہے وہ ذہن میں معہود اور معین ہے پس اس کی تبعیت میں اس فرد مبہم کو بھی معہود اور معین کہہ دیا گیا اسی بات کو علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ وہ معرف باللام حقیقت جسکو حقیقت معینہ فی الذہن کیلئے وضع کیا گیا ہے اس کا اطلاق حقیقت کے افراد میں سے ایک فرد پر ہوتا ہے اور یہ اطلاق اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ وہ فرد ذہن میں معہود اور معین ہے اور اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزئی ہے اور وہ فرد اس حقیقت کے مطابق ہے جیسا کہ کلی طبعی کا اس کی جزئیات میں سے ایک جزئی پر اطلاق ہوتا ہے اور کبھی طبعی اس پر محمول ہوتی ہے مثلاً ھذا الفرس حیوان میں حیوان کلی طبعی اپنی جزئی ھذا الفرس پر محمول ہے اور زید انسان میں انسان کلی طبعی اپنی جزئی زید پر محمول ہے۔

قولہ: ذلك عند قیام قرینۃ

یہاں سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ معرف باللام حقیقت فرد معہود اور معین فی الذہن پر اسی وقت محمول ہوگا جبکہ اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ معرف باللام حقیقت سے نفس حقیقت من حیث ھی ھی مراد نہیں ہے جیسا کہ لام جنس میں ہوتا ہے بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جو افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے لیکن وہ حقیقت اس حیثیت سے مقصود نہیں کہ وہ تمام افراد کے ضمن میں موجود ہے جیسا کہ لام استغراق میں ہوتا ہے بلکہ اس حیثیت سے مقصود ہے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں موجود ہے۔

قولہ: ادخل السوق

یہاں سے ماتن نے مثال بیان کی ہے لیکن بشرط یہ کہ خارج میں متکلم اور مخاطب کے درمیان کوئی بازار متعین نہ ہو بازار کا فرد مبہم اور غیر معین مراد ہے اور السوق کا لام عہد ذہنی کیلئے ہے اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ یہاں نہ تو لام حقیقت اور لام جنس مراد ہوسکتا ہے اور نہ ہی استغراق اور لام عہد خارجی ہوسکتا ہے لام حقیقت تو اس لئے مراد نہیں ہوسکتا ہے کہ لام حقیقت مراد لینے سے حقیقت سوق میں دخول لازم آئے گا حالانکہ کسی شیء کی حقیقت اور ماہیت میں دخول محال ہے اور لام استغراق مراد لینے کی صورت میں چونکہ سوق کے تمام افراد میں دخول لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناممکن ہے اسلئے لام استغراق بھی مراد نہ ہوگا اور حیث لا عہد فی الخارج کہ کر عہد خارجی کو اصل ہی سے منتفی کر دیا گیا ہے لہذا یہ بھی مراد نہ ہوگا اور جب یہ تینوں مراد نہیں ہیں تو لامحالہ وہ حقیقت مراد ہوگی جو بعض غیر معین افراد کہ ذمن میں پائی جاتی ہے یعنی لام عہد ذہنی مراد ہوگا۔

عبارت:وتحقیقه انه مو ضوع للحقیقة المتحدة فی الذهن و انما اطلق علی الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقیقة موجودة فیه فجاء التعدد باعتبار الوجود لاباعتبار الوضع و الفرق بینه و بین النکرة کالفرق بین علم الجنس المستعمل فی فرد و بین اسم الجنس نحو لقیت اسامة و لقیت اسدا فاسد مو ضوع لواحد من أحاد جنسه فاطلاقه علی الواحد اطلاق علی اصل وضعه و اسامة مو ضوعة للحقیقة المتحدة فی الذهن و اذا اطلقتها علی الواحد فانما اردت الحقیقة و لزم اطلاقه علی الحقیقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا فکذا للنکرة تفید ان ذلك الاسم بعض من جملة الحقیقة نحو ادخل سوقا بخلاف المعرف نحو ادخل السوق فان المراد به نفس الحقیقة و البعضیة مستفادة من القرینة کالدخول مثلا فهو کعام مخصوص بالقرینة فالمجرد و ذو اللام اذن بالنظر الی القرینة سواء و بالنظر الی انفسهما مختلفان۔

ترجمہ: اوراس کی تحقیق یہ ہے کہ یہ اس حقیقت کیلئے وضع کیا گیا ہے کہ جو ذہن مین متحد ومعہود ہوتی ہے اور بے شک اس کا اس کے فرد موجود پر اطلاق اس اعتبار سے کیا جا تا ہے کہ حقیقت اس میں موجود ہوتی ہے تو تعدد جود کے اعتبار سے آتا ہے نہ کہ وضع کہ اعتبار سے اور عہد ذہنی اور نکرہ کے درمیان فرق اسی طرح ہے جس طرح اس علم جنس جس کو فرد میں استعمال کیا جانے کے درمیان اور اسم جنس کے درمیان فرق ہے جیسے لقیت اسامۃ ولقیت اسدا تو اسد اپنی جنس کے افراد میں سے ایک فرد کیلئے وضع کیا گیا ہے تو اس کا ایک فرد پر اطلاق کرنا اس کی اصل وجہ پر اطلاق کرنا ہے اور اسامۃ اس حقیقت کیلئے وضع کیا گیا ہے جو ذہن میں متحد و متعین ہے اور جب تم اس کا ایک فرد پر اطلاق کرو گے تو آپ حقیقت کا ارادہ کرو گے اور اس کا حقیقت پر اطلاق کرنا وجود کے اعتبار سے ہے تعدد ضمنا حاصل ہو رہا ہے تو اسی طرح نکرہ اس بات کا فائدۃ دیتا ہے کہ یہ اسم جملہ حقیقت میں سے بعض ہے جیسے ادخل سوقا بخلاف معرفہ ادخل السوق کیونکہ وضع کہ اعتبار سے مراد اس سے نفس حقیقت ہے اور بعضیت قرینہ دخول کی وجہ سے مستفاد ہو رہی ہے تو یہ اس عام کی طرح ہو گیا جس کو قرینہ کے ساتھ خاص کیا گیا تو مجرد ان اللام اور ذو اللام اس وقت قرینہ کی طرف نظر کرتے ہوئے برابر ہیں اور ان کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے مختلف ہیں۔

وضاحت:قوله: وتحقیقه

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ معرف باللام عہد ذہنی دو حال سے خالی نہیں ہوتا یا تو یہ حقیقت کیلئے موضوع ہو گا یا فرد منتشر کیلئے موضوع ہو گا اگر یہ نفس حقیقت کیلئے وضع کیا گیا ہو تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں پہلی خرابی تو یہ لازم آتی ہے کہ تعریف معرفہ پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ معرفہ اس کو کہتے ہیں جسکی وضع اس لئے ہوتا کہ اس کو معین میں استعمال کیا جائے اور نفس حقیقت ایسی کلی ہے جو کی تعدد اور کثرت پر دلالت کرتی ہے دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ جب یہ حقیقت کیلئے وضع کیا گیا ہے تو اس کا ایک فرد کیلئے استعمال کرنا مجاز ہو گا کیونکہ لفظ کو غیر موضوع کیلئے استعمال کرنا مجاز کہلاتا ہے حالانکہ تم اس کو حقیقت کہتے ہو اگر اس کی وضع فرد منتشر کیلئے ہو تو معرف

باللام عہد ذہنی اور نکرہ میں فرق نہیں رہے گا کیونکہ پھر دونوں فرد منتشر کیلئے موضوع ہونگے حالانکہ یہ درست نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں کہ معرف باللام عہد حقیقت کیلئے موضوع ہے اور اس صورت میں دونوں خرابیاں بھی لازم نہیں آتی ہیں اور وہ اس طرح کہ معرفہ تعریف اس پر صادق آئے گی کیونکہ یہ معرف باللام عہد ذہنی اس حقیقت کیلئے وضع کیا گیا ہے جو متکلم کے ذہن میں معلوم و متعین ہوتی ہے اور تعدد اور کثرت اس میں ماتحت افراد کے وجود کے اعتبار سے آتا ہے جیسے انسان کو حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور ہوا انسان ایسی حقیقت ہے جو کہ ذہن میں معلوم و متعین ہے اور اس میں تعدد ماتحت موجود افراد زید عمرو اور بکر وغیرہ کے اعتبار سے آ رہا ہے اسی طرح یہاں بھی ہے دوسری خرابی مجاز والی اس طرح لازم نہیں آتی ہے کہ حقیقت کو فرد میں استعمال کرنے کی دو قسمیں ہیں (۱) پہلی قسم تو یہ ہے کہ اس حقیقت کو فرد میں استعمال کیا جائے خصوصیت کے اعتبار سے اور (۲) دوسری قسم یہ ہے کہ اس حقیقت کو استعمال کیا جائے اس حقیقت پر جو افراد کے ذمن میں موجود ہے تو مجاز پہلی قسم کے اعتبار سے لازم آتا ہے اور یہ مراد نہیں ہے بلکہ مراد ثانی ہے اور اس میں مجاز لازم نہیں آتا ہے۔

قوله: والفرق بينه وبين النكرة

یہاں سے شارح کی غرض معرف باللام عہد ذہنی اور نکرہ کے درمیان فرق بیان کرنا ہے ان دونوں میں فرق اس طرح ہے کہ معرف باللام عہد ذہنی اس حقیقت کیلئے وضع کیا گیا ہے جو ذہن میں معلوم ہوتی ہے اور اس کا ایک فرد پر اطلاق کرنا قرینے کے اعتبار سے ہوتا ہے اور نکرہ کو فرد منتشر کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس کا ایک فرد پر اطلاق کرنا اصل وضع کے اعتبار سے ہوتا ہے قرینے کے اعتبار سے نہیں ہوتا ہے۔

قوله : كالفرق بين علم الجنس

یہاں سے شارح کی غرض معرف باللام عہد ذہنی اور نکرہ کے درمیان فرق کو مزید واضح کرنے کیلئے ایک مثال بیان کی ہے کہ ان دونوں میں اسی طرح فرق ہے جس طرح علم جنس اور اسم جنس میں فرق ہے علم جنس کی تعریف یہ ہے کہ کسی شیء کو ایسی حقیقت کیلئے وضع کیا جائے جو ذہن میں موجود و معلوم ہو اور ایک فرد میں اعتبار قرینے کے اعتبار سے ہو اور اسم جنس کی تعریف یہ ہے کہ کسی شیء کو فرد منتشر کیلئے وضع کیا جائے اور اس کا اس فرد پر اطلاق وضع کے اعتبار سے ہو مثال کے طور پر لفظ اسامہ علم جنس ہے اس کو حقیقت کیلئے وضع کیا گیا ہے جو ذہن میں متحد و معلوم ہے یعنی حیوان مفترس کیلئے اور اسد کا کسی ایک فرد پر اطلاق کرنا قرینے کے اعتبار سے ہو اور لفظ اسد اسم جنس ہے اس کو فرد منتشر کیلئے وضع کیا گیا ہے تو اس کا ایک فرد پر اطلاق اصل وضع کے اعتبار سے ہوگا اگر کوئی شخص کہے لقیت اسامۃ تو لفظ کو حیوان مفترس کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہاں مراد فرد واحد ہے اور قرینہ اس پر ملاقات ہے کیونکہ ملاقات فرد کے ساتھ ہوتی ہے حقیقت اور ماہیت کے ساتھ نہیں ہوتی ہے اور اگر کوئی کہے لقیت اسدا تو لفظ اسد کو فرد منتشر کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس کا ایک فرد پر اطلاق اصل وضع کے اعتبار سے اور ملاقات اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں مراد اسد سے فرد ہے نہ کہ ماہیت کیونکہ ملاقات فرد کے ساتھ ہی ہوتی ہے۔

عبارت:والیه اشار بقوله و هذا فی المعنی کالنکرةیعنی بعد اعتبار القرینة و ان کان فی۔اللفظ یجری علیه احکام المعارف من وقوعه مبتداء و ذاحال و وصفا للمعرفة و موصوفا بها و نحو ذلك کعلم الجنس و هذه الاحکام اللفظیة هی التی اضطرتهم الی الحکم بکونه معرفة و کون نحو اسامة علما حتی تکلفوا ما تکلفوا و یعلم مما ذکرنا من تقریر کلامه ان عود الضمیر فی قوله و قد یاتی الی المعرف بلام الحقیقة اولی من عوده الی مطلق المعرف باللام کما یشعر به ظاهر لفظ الایضاح و لکون هذا المعرف فی المعنی کالنکرة یعامل معاملة النکرة کثیرا فیوصف بالجمل کقوله و لقد امر علی اللئیم یسبنی و فی التنزیل کمثل الحمار یحمل اسفارا علی ان یحمل صفة للحمار و فیه الاالمستضعفین من الرجال و النساء و الوالدان لا یستطیعون علی ان قوله لا یستطیعون صفة للمستضعفین او للرجال و النساء و الوالدان لان الموصوف و ان کان فیه حرف۔التعریف فلیس بشیء بعینه لذا فی الکشاف و هو الصریح فی ان اللام فی المستضعفین حرف تعریف کما سنذکره عن قریب و ان کان اسما موصولا یصح هذا ایضا لان الموصول ایضا یعامل معاملة هذا المعرف کما ذکره صاحب الکشاف ان اللذین انعمت علیهم لا توقیت فیه فهو کقوله و لقدامر علی اللئیم فیصح ان تقع النکرة اعنی قوله غیر المغضوب علیهم و صفاله

ترجمہ:اوراسی طرف مصنف نے اپنے قول کے ساتھ اشارہ کیا اور یہ معنی میں نکرہ کی طرح ہوتا ہے یعنی قرینہ کا اعتبار کرنے کے بعد اگر چہ لفظ میں اس پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں یعنی اس کا مبتدا بننا،ذوالجلال بننا معرفہ کیلئے صفت بننا معرفہ کے ساتھ اس کا موصوف بننا اور اس کی مثل جیسے علم جنس اور انہیں احکام لفظیہ نے قوم کو اس بات کی طرف مجبور کیا کہ وہ اس کے معرفہ ہونے کا اور اسامۃ کی مثل کا علم ہونے کا حکم لگائیں حتیٰ کہ انہوں نے تکلف کیے جو تکلفات کئے اور مصنف کے کلام کی جو تفسیر ہم نے ذکر کی اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مصنف کے قول قدیاءتی میں ھو ضمیر کو معرف باللام الحقیقت کی طرف لوٹانا، مطلق معرف باللام کی طرف لوٹانے سے زیادہ بہتر ہے جیسا کہ ایضاح کا ظاھر اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اس معرفہ کے معنی مین نکرہ کی طرح ہونے کی وجہ سے اکثر اوقات نکرہ والا معاملہ کیا جاتا ہے تو اس کو جملون کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے جیسے کہ اس قول ولقدامر علی لئیم یسبنی بیشک میں ایسے کمینے شخص کے پاس سے گزرا جو مجھے گالی دیتا ہے اور قرآن پاک میں ہے:کمثل الحمار یحمل اسفارا،اس بناء پر کہ یحمل حمار کی صفت ہے اور قرآن پاک میں ہے ’’مگر مردوں،عورتوں،اور بچوں میں سے کمزور جو طاقت نہیں رکھتے‘‘ اس بناء پر کہ لا یستطیعون مستضعفین یا رجال یا نساء یا ولدان کیلئے صفت ہو کیونکہ موصوف پر اگر چہ حرف تعریف ہے لیکن معین شیء مراد نہیں ہے ایسا ہے تفسیر کشاف میں ہے اور وہ اس بات مین صریح ہے کہ المستضعفین میں الف لام تعریف ہے جیسا کہ عنقریب ہم اس کو ذکر کریں گے اور اگر وہ اسم موصول ہو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ موصول کے ساتھ بھی اسی معرفہ والا معاملہ کیا جاتا ہے جیسا کہ اس کو صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ الذین انعمت علیھم میں کوئی تعیین نہیں ہے تو یہ اس کے

قول ولقدامرعلی اللئیم کی طرح ہے پس نکرہ میری مراد غیرالمغضوب علیہم کا اس کیلئے وصف بننا درست ہے۔

وضاحت: مصنف نے فرمایا ہے کہ معرف باللام عہد ذہنی قرینہ کا اعتبار کرنے کے بعد معنی نکرہ کے مانند ہوجاتا ہے یعنی جس طرح نکرہ فرد غیر معین پر دلالت کرتا ہے اسی قرینہ کا اعتبار کرنے کے بعد معرف باللام عہد ذہنی بھی فرد غیر معین پر دلالت کرتا ہے اگرچہ لفظوں میں اس پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ معرفہ جیسا سلوک کیا جاتا ہے مثلا معرف باللام عہد ذہنی مبتداء واقع ہوتا ہے (الذئب فی دارک) اور ذوالحال واقع ہوتا ہے (رایت الذئب خارجا من بیتک) اور معرفہ کی صفت واقع ہوتا ہے (زید کریم عندک) معرفہ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے (الکریم الذی فعل کذا فی دار صدیقک)۔

قولہ:حتی تکلف ما تکلف

بعض لوگوں نے یہاں کچھ تکلفات بھی اختیار کئے ہیں اور یہ کہا ہے کہ معرف باللام عہد ذہنی میں حضور ذہنی معتبر ہوتی ہے جبکہ نکرہ میں یہ شرط نہیں ہے اور یہ بھی کہا کہ جہاں جملہ معرف باللام عہد کیلئے صفت واقع ہوا وہاں انھوں نے اس کی تاویل بھی کی ہے۔

قولہ: و یعلم مما ذکرنا

یہاں سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ماتن کے قول قدیأتی میں جو ضمیر ہے اس کا مرجع کون ہے اور اسمیں بہتر کیا ہے فرماتے ہیں کہ قدیأتی کی ھو ضمیر کو معرف باللام الحقیقت کی طرف لوٹانا زیادہ بہتر ہے بنسبت اس کے کہ اس کو معرف باللام کی طرف لوٹایا جائے وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ضمیر مطلق معرف باللام کی طرف راجع ہوگی تو اس صورت میں لام عہد ذہنی کا لام حقیقت کی قسم نہ ہونا لازم آتا ہے جیسا کہ علماء علم معانی کا مذہب ہے بلکہ اس صورت میں مطلق لام کی قسم ہونا لازم آتا ہے جو کہ نحویوں کا مذہب ہے۔

قولہ:قد یعامل معاملۃ النکرۃ

شارح کہتے ہیں کہ معرف باللام عہد ذہنی چونکہ معنی نکرہ کی طرف ہوتا ہے اس لئے کبھی کبار اس کے ساتھ نکرہ جیسا معاملہ بھی کیا جاتا ہے مثلا معرف باللام عہد ذہنی کو جملہ کی صفت بنایا جاتا ہے حالانکہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ شاعر کے اس شعر میں ولقد امرعلی اللئیم یسبنی یہاں یسبنی جملہ ہے اور اللئیم کی صفت واقع ہے۔

قولہ: ھو صریح

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کے قول للرجال والنساء والولدان میں تو لام کا عہد ذہنی کیلئے ہونا مسلم ہے لیکن السمتضعفین میں لام کا عہد ذہنی کیلئے مسلم نہیں ہے کیونکہ جو لام اسم فاعل پر داخل ہوتا ہے موصول کے معنی میں ہوتا ہے لام حرفی نہیں ہوتا لہذا امثال اور ممثل میں مطابقت نہ رہی؟

جواب: یہ ہے کہ جو لام اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے موصول کے معنی میں اس وقت ہوتا ہے جب اسم فاعل یا مفعول حدثی معنی میں ہوں لیکن جب اسم فاعل دوام واستمرار کے معنی میں ہو تو لام حرفی ہوتا ہے موصول نہیں ہوتا ہے۔

جواب: (۲) یہ ہے کہ اگر ہم اس بات کو تسلیم کرلیں کہ اسم فاعل یا مفعول پر جو لام داخل ہوتا ہے وہ مطلقا موصول کے معنی میں ہوتا ہے تو اس صورت میں بھی کوئی حرج لازم نہیں آتا ہے کیونکہ موصول کے ساتھ بھی معرف باللام عہد ذہنی والا معاملہ کیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب کشاف نے کہا ہے کہ اللہ تعالی کے قول الّذین انعمت علیھم میں افراد کے اعتبار سے کوئی تعین نہیں ہے لیکن نوع کے اعتبار سے متعین ہے اسی طرح اللہ تعالی کا قول الّذین انعمت اسم موصول کے ساتھ ہے تو غیر المغضوب علیھم کا اس کے لئے وصف بننا درست ہے کیونکہ کلمہ غیر ابہام میں غلو رکھنے کی وجہ سے مضاف الیہ سے تعریف کو حاصل نہیں سکتا ہے۔

عبارت:فان قلت المعرف بلام الحقیقة و علم الجنس اذا اطلقاعلی واحد کما فی نحو ادخل السوق و رأیت اسامة مقبلة احقیقة ھو ام مجاز قلت بل حقیقة اذ لم تستعمل الا فیما و ضع له لان معنی استعمال الکلمة فی المعنی ان یکون الغرض الاصلی طلب دلالتها علی ذلك المعنی وقصد ارادته منها وانت اذا اطلقت المعرف و العلم المذکورین علی الواحد فانما اردت به الحقیقة و لزم من ذلك التعدد باعتبار الوجود و انضمام القرینة فهو لم یستعمل الا فیما و ضع له و سیتضح ھذا فی بحث الاستعارة۔

ترجمہ:اگرآپ کہیں کہ معرف باللام الحقیقت اورعلم جنس کا جب کسی ایک فرد پراطلاق کیا جائے جیسا کہ ادخل السوق اور رأیت اسا مة مقبلة میں ہےتو کیا یہ حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا؟ میں کہوں گا کہ یہ حقیقت ہے کیونکہ اس کواسی میں استعمال کیا گیا ہے جس کیلئے یہ موضوع ہے کیونکہ کلمہ کا معنی میں استعمال کرنے کا معنی یہ ہے کہ غرض اصلی یہ ہوکہ اس کلمہ کی دلالت کواس معنی ہر طلب کیا جائے اوراس کلمہ سے اس معنی کا ارادہ کیا جائے اورآپ نے جب معرف مذکوراورعلم مذکور کا ایک فرد پراطلاق کیا تو آپ نے اس سے حقیقت موجودہ کا ارادہ کیااوراس اطلاق سے تعدد وجوداورقرینہ کے ملانے کے اعتبار سے لازم آرہا ہےتو وہ ماوضع لہ میں ہی استعمال ہوااورعنقریب یہ مزید استعارہ کی بحث میں واضع ہو جائے گا۔

وضاحت:قولہ: فان قلتم

یہاں سے شارح کی غرض بطریق استفسار کےایک اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ معرف باللام حقیقت اورعلم جنس جب انکا فرد واحد پراطلاق کیا جائے جیسا کہ ادخل السوق میں یہاں قرینہ دخول ہےاور یہ معرف باللام کی مثال ہےاوررائیت اسامة مقبلة اسمیں قرینہ اقبال ہےاور یہ علم جنس کی مثال ہےتو اس صورت میں اس کوحقیقت کہا جائے گا یا مجاز کہا جائے گا؟

جواب:یہ ہے کہ ان صورتوں میں اس کوحقیقت کہا جائے گا کیونکہ جب اس کوموضوع لہ میں بھی استعمال کیا گیا ہےاور ہروہ لفظ جسکوموضوع لہ میں استعمال کیا جائے وہ حقیقت ہوتا ہےتوان دونوں کا اطلاق ایک فرد پر کرنا حقیقت ہوگا اگر کوئی کہے کہ اس پر دلیل کیا ہے کہ اس کوحقیقت کہا جائے گا؟ دلیل یہ ہے کہ ایک فرد پراستعمال کرنے کی دوصورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ حقیقت کس استعمال اس فرد پرہوخصوص کے ساتھ اوردوسری صورت یہ ہے کہ اس حقیقت کا استعمال ہواس فرد پراس اعتبار سے کہ وہ فرد حقیقت کے ضمن میں موجود ہےتو پہلی صورت کے اعتبار سے مجاز ہے جبکہ دوسری صورت کے اعتبار سے حقیقت ہےاور یہاں پردوسری صورت مراد ہے۔

قولہ: وسیتضح ھذا

استعارہ کی بحث میں شارح نے یہ وضاحت کی ہے کہ عام کا خاص پراستعمال کرنا دوطریقے پر ہوتا ہے پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ خاص کا لحاظ کیا جائے خصوص کے بغیراورعام کا لحاظ کیا جائےعموم کے بغیراوردوسراطریقہ یہ ہے کہ اس بات کا لحاظ کیا جائے کہ خاص عام کے ضمن میں موجود ہےعموم وخصوص کا لحاظ کئے بغیرتو پہلی صورت میں مجاز ہوگا اوردوسری صورت میں حقیقت ہوگا۔

عبارت:و قد یفید المعرف باللام المشار بها الی الحقیقة الاستغراق نحو ان الانسان لفی خسر اشیر باللام الی الحقیقة لکن لم یقصد بها الماھیة من حیث ھی ھی و لا من حیث تحققھا فی ضمن بعض۔الافراد بل فی ضمن الجمیع بدلیل صحة الاستثناء الذی شرطہ دخول المستثنی فی المستثنی منہ لو سکت عن ذکرہ و تحقیقہ ان اللفظ اذا دل علی الحقیقة باعتبار وجودھا فی الخارج فاما ان یکون لجمیع الافراد او لبعضھا اذ لا واسطة بینھما فی الخارج فاذا لم یکن للبعضیة لعدم دلیلھا وجب ان یکون للجمیع و الی ھذا ینظر صاحب الکشاف حیث یطلق لام الجنس علی ما یفید الاستغراق کما ذکرہ فی قولہ تعالی ان الانسان لفی خسر انہ للجنس و قال فی قولہ تعالی ان اللہ یحب المحسنین ان اللام للجنس فیتناول کل محسن و کثیرا ما یطلقہ علی ما یقصد بہ المفھوم و الحقیقة کما ذکر ان اللام فی الحمد للہ للجنس دون الاستغراق۔

ترجمہ:اور کبھی معرف باللام جسکے ساتھ حقیقت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے استغراق کا فائدہ دیتا ہے جیسے ان الانسان لفی خسر لام سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اس سے مراد ماہیت من حیث ھی ھی نہیں ہے اور نہ ہے اس حیثیت سے مراد ہے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں متحقق ہے بلکہ جمیع افراد کے ضمن میں اس پر دلیل یہ ہے کہ استثناء کرنا درست ہے جسکیلئے شرط یہ ہے کہ مستثنی مستثنی منہ میں داخل ہوا گرچہ اس کے ذکر سے سکوت اختیار کیا گیا ہو اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ لفظ جب خارج میں وجود کے اعتبار سے حقیقت پر دلالت کرتا ہے یا تو وہ جمیع افراد کیلئے ہوگا یا بعض افراد کیلئے ہوگا کیونکہ خارج میں ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے تو جب وہ بعضیت کی دلیل کے معدوم ہونے کی وجہ سے بعض افراد کیلئے نہیں ہوگا تو ضروری ہے کہ وہ جمیع افراد کیلئے ہے اور اسی بات کی طرف صاحب کشاف مائل ہوتے ہیں جہاں انہوں نے لام جنس کا اطلاق اس پر کیا ہے جو استغراق کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ انہوں نے اللہ تعالی کے فرمان ان الانسان لفی خسر میں ذکر کیا کہ لام جنس کیلئے ہے اور اللہ تعالی کے قول ان اللہ یحب المحسنین میں ذکر کیا کہ لام جنس کیلئے ہے پس یہ ہر محسن کو شامل ہوگا اور کبھی وہ اس کا اطلاق اس پر بھی کرتے ہیں جس سے مقصود مفہوم اور حقیقت ہوتی ہے جیسا کہ انہوں نے ذکر کیا کہ الحمد للہ میں لام جنس کیلئے ہے استغراق کیلئے نہیں ہے۔

وضاحت: قولہ: قد یفید المعرف باللام

ماتن علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ وہ معرف باللام جس سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے کبھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے یعنی لام حقیقت کبھی تو حقیقت من حیث ھی ھی کا فائدہ دیتا ہے اور کبھی اس حقیقت کا فائدہ دیتا ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور کبھی اس حقیقت کا فائدہ دیتا ہے جو حقیقت کے تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اس عبارت میں اسی تیسری قسم کو بیان کرنا مقصود ہے اس کی مثال اللہ تعالی کا قول ان الانسان لفی خسر ہے یعنی الانسان میں جو لام ہے اس کے ذریعے سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اس حقیقت سے نفس حقیقت اور ماہیت من حیث ھی ھی مراد نہیں ہے اور نہ ہے

وہ حقیقت مراد ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جو تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور الانسان مین لام استغراق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ استثناء متصل کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ اگر مستثنی کا ذکر نہ کیا جائے تو مستثنی کا مستثنی منہ میں داخل ہونا واجب ہے پس یہاں بھی الا الذین امنوا کا استثناء درست ہے کیونکہ اگر مستثنی یعنی الا الذین اامنوا کا ذکر نہ کیا جاتا تو مستثنی مستثنی منہ میں داخل ہو جاتا اور مستثنی کا مستثنی منہ میں دخول اس بات کی فرع ہے کہ مستثنی منہ مین عموم ہے اور عموم استغراق پر دلالت کرتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ الانسان میں لام استغراق کیلئے ہے۔

قولہ: وتحقیقہ

یہاں سے شارح کی اولا غرض اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ لام استغراق اور لام عہد ذہنی لام حقیقت کی اقسام میں سے ہیں جیسا کہ علماء علم المعانی کا مذہب ہے اور نحویوں کا رد کرنا ہے جو کہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں مطلق لام کی اقسام میں سے ہیں شارح نے رد یوں کیا کہ صاحب کشاف نے لام جنس کا اطلاق اس پر کیا ہے جو استغراق کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اطلاق کرنا اسی وقت درست ہوگا جب لام جنس مقسم ہوگا اور لام استغراق اس کی قسم ہوگا اور اگر لام جنس لام استغراق کی قسم ہو تو لام جنس کا اس پر اطلاق کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ ایک قسم کا دوسری قسم پر اطلاق نہیں ہو سکتا ہے۔

دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ استثناء کی صحت استغراق کی صحت پر موقوف ہے اور استغراق کی صحت استثناء کی صحت پر موقوف ہے اور یہ دور ہے جو باطل ہے؟

جواب: یہ ہے دور لازم نہیں آتا ہے کیونکہ استغراق کی صحت استثناء کی صحت پر موقوف نہیں ہے بلکہ استغراق واقع میں موجود ہے لہذا دور لازم نہیں آیا کیونکہ دور کیلئے جہت توقف کا ایک ہونا ضروری ہے اور حالانکہ یہاں پر جہت مختلف ہے۔

عبارت:و الحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان یطلق علی نفس الحقیقة من غیر نظر الی ما صدقت الحقیقة علیه من الافراد و هو تعریف الجنس و نحوه علم الجنس کاسامة و اما علی حصة معینة منها واحدا او اثنین او جماعة و هو العهد الخارجي و نحوه علم الشخص کزید و اما علی حصة غیر معینة و هو العهد الذهنی و مثله النکرة کرجل و اما علی کل الافراد و هو الاستغراق و مثله کل مضافا الی النکرة ولا خفاء فی تمیز بعضها عن بعض الا فی تعریف الحقیقة فانه۔ان قصد به الاشارة الی الماهیة من حیث هی هی لم یتمیز من اسماء الاجناس التی لیست فیها دلالةعلی البعضیة و الکلیة نحو رجعی و ذکری و الرجعی و الذکری و ان قصد به الاشارة الیها باعتبار حضورها فی الذهن لم یتمیز عن تعریف العهد و هذا حاصل الاشکال الذی اورد صاحب المفتاح علی هذا المقام و جوابه انا لا نسلم عدم تمیزه عن تعریف العهد علی هذا التقدیر لان النظر فی المعهود الی فرد معین او اثنین او جماعة بخلاف الحقیقة فان النظر فیها الی نفس الماهیة و المفهوم باعتبار کونها حاضرة فی الذهن و هذا المعنی غیر معتبر فی اسم الجنس النکرة و عدم اعتبار الشیء لیس باعتبار لعدمه۔

ترجمہ:اور حاصل کلام یہ ہے کہ اسم جنس معرف باللام یا تو اطلاق کیا جائے نفس حقیقت پر بغیران افراد پر اعتبار کئے جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے اور وہ تعریف جنس اور حقیقت ہے اوراس کی مثال علم جنس ہے جیسے اسامہ اور یا اس کا اطلاق حقیقت کے حصہ معینہ ایک،دو یا جماعت پر کیا جائے گا تو وہ عہد خارجی ہے اوراس کی مثل علم شخص ہے جیسے زید وغیرہ یا اس کا اطلاق حقیقت کے حصہ غیر معینہ پر کیا جائے گا تو عہد ذہنی ہوگا اوراس کی مثل نکرہ ہے جیسے رجل اور یا اس کا اطلاق تمام افراد پر کیا جائے گا تو وہ استغراق ہوگا اوراس کی مثل لفظ کل ہے جسکی نکرہ کی طرف اضافت کی جائے اور بعض کے دوسرے بعض سے ممتاز ہوتے ہیں تو کوئی پوشیدگی نہیں ہے سوائے تعریف حقیقت میں کیونکہ اگراس سے ماہیت من حیث ھی ھی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے تو یہ لام حقیقت ان اسمائے اجناس سے ممتاز نہیں ہوگا جن میں بعضیت اور کلیت ہر دلالت نہیں ہوتی جیسے رجعی و ذکری اور الرجعی والذکری اوراگراس سے اس ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے جو ذہن میں حاضر ہے تو یہ تعریف عہد خارجی سے ممتاز نہیں ہوگا اور یہ اس اعتراض کا خلاصہ ہے جو صاحب مفتاح نے اس مقام پر وارد کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اس تقدیر پر تعریف عہد خارجی سے ممتاز نہیں ہوتا ہے کیونکہ معہود خارجی میں نظر ایک فرد معین یا دو یا ایک جماعت کی طرف ہوتی ہے بر خلاف حقیقت کے کہ اس میں نظر نفس ماہیت اور مفہوم کی طرف ہوتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ حقیقت ذہن ہیں حاضر ہے اور یہ معنی اسم جنس نکرہ میں معتبر نہیں ہوتا ہے اور کسی شی ء کا اعتبار نہ کرنا اس شی ء کے عدم کا اعتبار نہیں ہے۔

وضاحت: قوله الحاصل

یہاں سے شارح کی غرض **اول** تو لام کی اقسام کو وجہ ضبط کے طور پر بیان کرنا ہے جو کہ کتاب میں بغیر کسی خفاء کے **مذکور** ہے **دوسری** غرض لام کی اقسام میں سے ہر ایک کیلئے نظیر کو بیان کرنا ہے یہ بھی کتاب میں مذکور ہے اور **تیسری** غرض اس اعتراض کیلئے تمہید کو بیان کرنا ہے جو علامہ سکاکی کی جانب سے وارد ہوا جو کہ آگے آرہا ہے **چوتھی** غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے جب لام جنس کی تین اقسام ہیں استغراقی عہد ذہنی، جنسی، تو مقسم بھی لام جنس ہے اور قسم بھی لام جنسی ہے تو اس صورت میں تقسیم الشیء الی نفسہ والی غیرہ لازم آئی جو کہ باطل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مقسم اور قسم میں زمین آسمان کا فرق ہے کیونکہ مقسم مطلق لام جنس ہے بغیر حقیقت جمیع اور بعضیت کا اعتبار کئے اور قسم وہ لام جنسی ہے جو کہ نفس ماہیت کے اعتبار سے ہے تو مقسم مطلق ہے اور قسم مقید ہے تو مطلق اور مقید مین فرق ہوتا ہے لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا ہے۔

قوله:لا خفاء في تميز بعضها

یہاں سے شارح کی غرض علامہ سکاکی کے وارد شدہ اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ اگر لام حقیقت میں اشارہ کرنا مقصود ہو ماہیے کلی من حیث ھی ھی کی طرف تو اس صورت میں اس کے درمیان اور اسماء اجناس کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ اسماء اجناس میں بھی ماہیت من حیث ھی ھی کی طرف اشارہ ہوتا ہے جیسے رجعی۔ ذکری یہ دونوں ماہیت من حیث ھی ھی پر دلالت کرتے ہیں اسی طرح الرجعی اور الذکری بھی لہذا اس صورت میں لام حقیقت اور نکرہ کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں رہے گا اور اگر لام حقیقت سے ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اس اعتبار سے کہ وہ ماہیت ذہن میں حاضر ہے تو اس صورت میں لام عہد حقیقت اور لام عہد خارجی کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ عہد خارجی میں بھی اشارہ ماہیت کی طرف اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ وہ ذہن میں حاضر ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہم صورت ثانی کو اختیار کرتے ہیں کہ لام حقیقت سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ ذہن میں حاضر ہوتی ہے اور اس صورت میں لام حقیقت اور عہد خارجی میں فرق عظیم پایا جاتا ہے کیونکہ لام عہد خارجی سے اشارہ ہوتا ہے اس ماہیت کی طرف جو ایک فرد میں یا دو افراد یا ایک جماعت معینہ کو اندر موجود و معلوم ہوتی ہے اور لام حقیقت سے اشارہ اس حقیقت اور مفہوم کی طرف ہوتا ہے جو کہ ذہن میں حاضر ہوتی ہے اور یہ معنی اسم جنس نکرہ میں معتبر نہیں ہوتا ہے لہذا لام حقیقت کا لام عہد خارجی اور اسماء جنس نکرہ دونوں میں فرق حاصل ہو گیا۔

قوله: وعدم اعتبار الشيء

یہاں سے شارح کی غرض دو عتراضوں کا جواب دینا ہے۔

اعتراض اول: یہ ہوتا ہے کہ یہاں مراد حضور ذہنی ہے تو یہ اسماء اجناس نکرہ میں معتبر ہوگا یا معتبر نہیں ہوگا اگر آپ کہتے ہیں کہ معتبر نہیں ہے تو اس صورت میں خطاب بالمجہول لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور اگر معتبر ہو تو اس صورت میں نکرہ اسم جنس

نکرہ اور معرفات باللام الحقیقت میں فرق باقی نہیں رہے گا؟ حالانکہ ان میں فرق ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں حضور ذہنی نکرہ میں معتبر نہیں ہے لیکن کسی شی ء کا اعتبار نہ کرنا یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ شی ء واقع میں موجود نہیں ہے بلکہ جائز ہے کہ ہمارے اعتبار نہ کرنے کہ باوجود وہ چیز واقع میں موجود ہو مثال کہ طور پر ہم نے نکرہ میں حضور ذہنی کا اعتبار نہیں کیا ہے لیکن یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ حضور ذہنی نکرہ میں موجود ہی نہ ہو بلکہ جائز ہے کہ اس میں موجود ہو لہذا خطاب بالمجہول لازم نہیں آئے گا۔

اعتراض ثانی: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا اس معنی (حضور ذہنی) کا اعتبار اسم جنس نکرہ میں نہیں کیا جاتا ہے تو جب حضور ذہنی کا اسماء اجناس نکرہ میں اعتبار بھی نہیں کیا جاتا تو مناسب یہ ہے کہ ان پر الف لام کو بھی داخل نہ کیا جائے کیونکہ معرفہ باللام حقیقت میں معتبر وہ حضور ذہنی ہے اور اسماء اجناس نکرہ میں عدم حضور ذہنی ہے اور حضور ذہنی اور عدم حضور ذہنی یہ دونوں تو نقیضیں ہیں اور ان کو جمع کرنا باطل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ حضور ذہنی اسم جنس نکرہ میں معتبر نہیں ہے لیکن کسی شی ء کا اعتبار کرنا اس بات کو لازم نہیں ہے کہ وہ شی ء واقع میں بھی موجود نہیں ہے بلکہ جائز ہے کہ واقع میں موجود ہو لہذا الازم حقیقت کو اسماء اجناس نکرہ پر داخل کرنا صحیح ہے۔

عبارت: و هو ای الاستغراق ضربان حقیقی و هو ان یراد کل فرد مما یتناوله و اللفظ بحسب اللغة نحو عالم الغیب و الشهادة ای کل غیب و شهادة و عرفی و هو ان یراد کل فرد مما یتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف کقولنا جمع الامیر الصاغةای صاغة بلدةاو مملکته لانه المفهوم عرفا لا صاغة الدنیا فان قلت الصاغة جمع صائغ و اللام فی اسم الفاعل و اسم المفعول اسم موصول لا حرف تعریف عند غیر المازنی فکأن التمثیل مبنی علی مذهبه قلت الخلاف انما هو فی اسم الفاعل و المفعول۔بمعنی الحدوث لانهم یقولون انه فعل فی صورة الاسم و لهذا یعمل و ان کان بمعنی الماضی و اما ما لیس بمعنی الحدوث من نحو المؤمن و الکافر و الصائغ و الحائك فهو کالصفة المشبهة واللام فیها حرف التعریف اتفاقاو کلام الکشاف و المفتاح یفصح عن ذلك فی غیر مو ضع و لو سلم فالمراد تقسیم مطلق الاستغراق سواء کان بحرف التعریف او غیره والموصول ایضا یاتی للاستغراق نحو اکرم الذین یاتونك الازیدا واضرب القائمین الا عمروا وهذا ظاهر۔

ترجمہ: اوراستغراق کی دوقسمیں ہیں حقیقی اوروہ یہ ہے کہ ہراس فردکومرادلیا جائے جس کولفظ لغت کے اعتبار سے شامل ہوجیسے عالم الغیب والشھادۃ ،یعنی ہرغیب اور ہرشہادت اوردوسری قسم عرفی ہےاوروہ یہ ہے کہ ہراس فردکومرادلیا جائے جس کولفظ عرف کے سمجھنے کے اعتبار سے شامل ہوجیسے ہماراقول جمع الامیر الصاغۃ یعنی اپنے شہر یا ملک کے کاریگر کیونکہ عرف میں یہ ہی سمجھ میں آتا ہے نہ کہ دنیا کے کاریگر پس اگرتم کہو کہ الصاغۃ صائغ کی جمع ہےاوراسم فاعل اوراسم مفعول میں جولام آتا ہے وہ اسم موصول ہوتا ہےحرف تعریف نہیں آتاامام مازنی کےعلاوہ کےنزدیک تو گویا کہ مثال علامہ مازنی کے مذہب پرمبنی ہے۔

میں کہوں گا کہ اختلاف اس اسم فاعل اوراسم مفعول کے بارے میں ہے جوحدوث کے معنی میں ہوکیونکہ وہ کہتے ہیں کی یہ اسم کی صورت میں فعل ہوتا ہےاسی وجہ سے یہ عمل کرتا ہےاگر چہ ماضی کے معنی میں ہواور بہرحال جواسم فاعل حدوث کے معنی میں نہ ہوجیسے المؤمن الکافر الصائع الحائک تو وہ صفت مشبہ کی طرح ہوتا ہےاوراس میں لام بالاتفاق حرف تعریف ہوتا ہےاور صاحب کشاف اورصاحب مفتاح کا کلام کئی مقامات پراس کوظاہر کرتا ہےاوراگرتسلیم کرلیا جائے تو مرادمطلق تقسیم ہےاور استغراق برابر ہے کہ وہ حرف تعریف یااس کےعلاوہ کےساتھ آئےاوراسم موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یاتونك الا زیدااور اضرب القائمین الا عمرواور یہ ظاہر ہے۔

وضاحت: قوله وهو ضربان

ماتن علیہ رحمہ نے فرمایا کہ مطلقا استغراق کی دواقسام ہیں:

(۱)حقیقی۔ (۲)عرفی

استغراق حقیقی تو یہ ہے کہ لفظ سے ان تمام الفاظ کا ارادہ کیا جائے جن کولفظ لغت اوروضع کے اعتبار سے شامل ہے جیسے عالم الغیب والشهادة میں غیب کے اورحاضر سے وہ تمام افرادشامل ہیں جن کولفظ غیب اورشھادۃ لغت اوروضع کے اعتبار سے

شامل ہے لھذا اللہ تعالی ہر غیب و حاضر کا عالم ہے

استغراق عرفی یہ ہے کہ لفظ سے ان تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جن کو لفظ عرف کی اعتبار سے شامل ہے مثلا کسی نے کہا جمع الامیر الصاغۃ امیر نے تمام سناروں کو جمع کیا ہے یہاں پر الصاغۃ نے دنیا کے تمام سنار مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ اس نے اپنے شہر یا ملک کے تمام سناروں کو جمع کیا ہے کیونکہ اس طرح کے کلام سے عرفا یہی سمجھا جاتا ہے۔

قولہ:فان قلت

یہاں سے شارح کی غرض تقسیم ثانی پر اعتراض کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ الصاغہ صائغ کی جمع ہے اور یہ اسم فاعل ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول پر جو لام داخل ہوتا ہے وہ موصوی ہوتا ہے حرفی نہیں ہوتا ہاں امام مازنی کے نزدیک وہ حرفی ہوتا ہے لیکن جمہور کے نزدیک وہ موصوی ہوتا ہے تو یہ مثال امام مازنی کے مذھب پر ہوگی حالانکہ اس کا مذہب مرجوح ہے اور مرجوح مذہب پر مثال دینا جائز نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول دو معنوں کیلئے استعمالکیا جاتا ہے ان میں سے ایک حدثی معنی کیلئے اور دوسرا دوام وثبوت کیلئے امام مازنی اور جمہور کے درمیان اختلاف اس اسم فاعل اور اسم مفعول کے لام کے بارے میں ہے جو حدثی معنی میں ہو امام مازنی کہتا ہے کہ وہ اسم فاعل اور اسم مفعول جو حدثی معنی میں ہو اس پر جو لام داخل ہوگا وہ لام تعریف ہوگا، موصول نہیں ہوگا دلیل اس کی یہ ہے کہ لام تعریف اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کا مدخول مفرد ہو اور اسم فاعل اور اسم مفعول صورت کے اعتبار سے مفرد ہوتے ہیں لہذا یہ لام تعریف کا مدخول ہوں گے۔

جمہور کا مؤقف یہ ہے کہ وہ لام موصول ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ لام موصول صورت میں لام تعریف کے مشابہ ہے لہذا یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کا مدخول مفرد ہو کیونکہ حرف تعریف کا مدخول مفرد ہوتا ہے بہر حال اس اعتبار سے کہ وہ الذی کے معنی میں ہوتا ہے جو کہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کا مدخول جملہ ہو کیونکہ موصول کا صلہ جملہ ہوتا ہے تو اسم فاعل اور اسم مفعول کے علاوہ کوئی ایسا کلمہ نہیں ہے جو کہ دو جہتوں والا ہو تو اسم فاعل اور اسم مفعول کو لام موصول کا مدخول بنا دیا گیا ہے کیونکہ یہ صورت کے اعتبار سے مفرد ہوتے ہیں اور معنی کے اعتبار سے جملہ ہوتے ہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے فاعل کے ساتھ جملہ ہو جاتا ہے بہر حال وہ اسم فاعل اور اسم مفعول جو دوام وثبوت کے معنی میں ہوتے ہیں ان پر جو لام داخل ہوتا ہے وہ بالاتفاق سب کے ہاں حرف تعریف ہوتا ہے اور یہاں مراد وہ ہیں جو دوام وثبوت کے معنی میں ہیں لہذا یہ جمھور کے مذہب پر بھی مثال بن جائے گی۔

قولہ ولوسلم

یہاں سے شارح کی غرض بطریق تسلیم دوسرا جواب دینا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ مازنی اور جمھور کا اختلاف مطلقا اسم فاعل اور اسم مفعول میں ہے تو ہم

کہیں گے کہ یہاں مصنف نے مطلقا استغراق کی تقسیم کی ہے استغراق خواہ لام تعریف کی وجہ سے ہو خواہ اس کے علاوہ کی وجہ سے اور لام تعریف کی طرح موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یاتونك الا زیدا ان تمام لوگوں کا اکرام جو تیرے پاس آئیں سوائے زید کے اس مثال میں الا زیدا کا استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخاطب کے پاس آنے والے تمام لوگ مراد ہیں کیونکہ استثناء اسی صورت میں درست ہوگا جبکہ مستثنی منہ عام ہو جیسا کہ اضرب القائمین الا زیدا تمام کھڑے ہوئے لوگوں کو ماسوائے زید کے اس مثال میں لام تعریف استغراق کے لئے ہے اس پر قرینہ اور دلیل الا زیدا کا استثناء ہے بہر حال جب مطلق استغراق کی تقسیم ہے اور موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے تو الصاغۃ کے لام کو موصول کے لئے مان بھی لیا جائے تب بھی یہ مثال جمہور کے مذہب کے مطابق صحیح ہو جائے گی جیسا کہ مازنی کے مذہب کے مطابق صحیح ہے۔

عبارت:و استغراق المفرد سواء کان بحرف التعريف او غيره اشمل من استغراق المثنى والمجموع لانه يتناول كل واحد واحد من الافراد واستغراق المثنى انما يتناول اثنين اثنين و لا ينافي خروج الواحد و استغراق الجمع انما يتناول كل جماعة جماعة و لا ينافي خروج الواحد و الاثنين بدليل صحة لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان دون لا رجل فانه لا يصح اذا كان فيها رجل او رجلان و انما اورد البيان بلا التي لنفي الجنس لانها نص في الاستغراق بيان ذلك ان النكرة في سياق النفي و النهي و الاستفهام ظاهرة في الاستغراق و تحتمل عدم الاستغراق احتمالا مرجو حا الا عند قيام قرينة نحو ما جاء ني رجل بل رجلان فانه حينئذ يتحقق عدم الاستغراق و النكرة في الايجاب ظاهرة في عدم الاستغراق و قد تستعمل فيه مجازا كثيرا في المبتدء نحو تمرة خير من جرادة و قليلا في غيره نحو علمت نفس ما قدمت و في المقامات يا اهل ذا المغني وقيتم شرا و اما اذا كانت النكرة مع من ظاهرة نحو ما جاء ني من رجل او مقدرة نحو لا رجل في الدار فهو نص في الاستغراق حتى كان لايجوز ما من رجل او لا رجل في الدار بل رجلان والى هذا اشار صاحب الكشاف حيث قال ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق و بالرفع تجوزه۔

ترجمہ:اور مفرد کا استغراق برابر ہے کہ حرف تعریف کے ساتھ ہو یا اس کے غیر کے ساتھ تثنیہ اور جمع کے استغراق سے اشمل ہوتا ہے کیونکہ یہ افراد میں سے ہر فرد کو شامل ہوتا ہے اور تثنیہ کا استغراق ہر دو دو کو شامل ہوتا ہے اور یہ ایک فرد کے نکلنے کے منافی نہیں ہیں اور جمع کا استغراق ہر ہر جماعت کو شامل ہوتا ہے اور یہ ایک یا دو افراد کے نکلنے کے منافی نہیں اس دلیل کی صحت کے ساتھ لا رجال فی الدار کہنا صحیح ہے جبکہ گھر میں ایک یا دو مرد ہوں ۔نہ کہ لا رجل کہنا کیونکہ جب گھر میں ایک یا دو مرد موجود ہونگے تو اس وقت لا رجل کہنا صحیح نہ ہوگا اور مصنف نے بیان کو لاء نفی جنس کے ساتھ وارد کیا کیونکہ یہ استغراق میں نص ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ نکرہ سیاق نفی ،نہی اور استفہام میں استغراق میں ظاہر ہوتا ہے اور عدم استغراق کا احتمال مرجوح رکھتا ہے مگر قرینہ کے قائم ہونے کے وقت جیسے ما جاء نی رجل بل رجلان کیونکہ اس وقت عدم استغراق متحقق ہے اور نکرہ اثبات میں تو عدم استغراق کے اندر ظاہر ہوتا ہے اور کبھی استغراق میں مجازا استعمال کیا جاتا ہے مبتداء کے اندر اکثر ہوتا ہے جیسے تمرۃ خیر من جرادۃ اور غیر مبتداء میں قلیل ہوتا ہے۔جیسے علمت نفس ما قدمت اور مقامات حریری میں ہے یا اهل ذالمغني وقيتم شرا (اے گھر والو اللہ تعالی تمہاری ہر شر سے حفاظت فرمائے) بہر حال جب نکرہ من ظاہر کے ساتھ ہو جیسے ما جاء نی من رجل یا من مقدر کے ساتھ جیسے لا رجل فی الدار تو وہ استغراق میں نص ہوتا ہے حتی کہ ما من رجل اولا رجل فی الدار بل رجلان کہنا جائز نہیں ہے اور اسی کی طرف صاحب کشاف نے اشارہ کیا ہے جہاں انہوں نے کہا لا ریب فیہ میں فتح کے ساتھ قراءت استغراق کو واجب کرتی ہے اور رفع کے ساتھ استغراق کو جائز قرار دیتی ہے۔

وضاحت:قوله استغراق المفرد

ماتن علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اسم جنس مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہوادات استغراق حرف تعریف ہو یا اس کے علاوہ ہومثلا نکرہ پر حرف نفی داخل ہوتو اس اسم جنس مفرد کا استغراق زیادہ عام اور افراد کو زیادہ مشتمل ہوگا بنسبت اس مثنی اور جمع کے استغراق کے جس پر ادات استغراق داخل ہوں کیونکہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہوتا ہے افراد میں ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے کوئے فرد خارج نہیں ہوتا اور وہ تثنیہ جس پر ادات استغراق داخل ہوتا ہے افراد میں سے ہر دو کو شامل ہوتا ہے اور کسی لفظ کا دو کو شامل ہونا ایک کے خروج کے منافی نہیں ہے اسی طرح مفرد کا استغراق جمع کے استغراق سے زیاداہ عام ہے کیونکہ جمع کے استغراق میں ہر ہر جماعت مراد ہوتی ہے اور جماعت سے ایک یا دوافراد کا خروج اس کے منافی نہیں ہے مثال کے طور پر لا رجال فی الدار اس وقت کہہ سکتے ہیں جب گھر میں یک یا دوافراد موجود ہوں لیکن لا رجال فی الدار اس وقت نہیں کہہ سکتے جبکہ گھر کے اندر ایک بھی فرد موجود ہوتو معلوم ہوا کہ مفرد کا استغراق تثنیہ اور جمع کے استغراق سے زیادہ عام اور اشتمل ہے

قوله: انما اورد بلا الّتی لنفس الجنس

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ بحث تو استغراق مفرد میں ہے جو حرف تعریف کے ساتھ آتا ہے اور ماتن نے مثال لائے نفی جنس کے ساتھ دی ہے جو کہ بحث سے خروج ہے؟

جواب: یہ ہے کہ لائے نفی جنس کے ساتھ مثال اس لئے دی کیونکہ وہ استغراق میں نص ہے جبکہ حرف تعریف استغراق میں نص نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ استغراق کا احتمال رکھتا ہے۔

قوله:بيان ذالك

اس عبارت سے شارح کی چند اغراض ہیں **پہلی غرض** تو یہ ہے کہ اس بات کو ثابت کرنا کہ لائے نفی جنس استغراق میں نص ہوتا ہے اور **دوسری غرض** اس بات کی طرف اشارہ کرنا کہ نکرہ جب تحت نفی واقع ہوتو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے اور تحت اثبات واقع ہوتو خصوص کا فائدہ دیتا ہے اور یہ قائدہ اکثر یہ ہے کلیہ نہیں ہے جیسا کہ اس کی طرف اشارہ تحتمل عدم الاستغراق سے کیا جاتا ہے **تیسری غرض** اس بات کی طرف اشارہ کرنا کہ وہ نکرہ جو لائے نفی جنس کے تحت واقع ہو اور اس نکرہ کے درمیان جو تحت نفی واقع ہو فرق ہوتا ہے اس بات کی طرف اشارہ اپنے قول واما اذا کانت سے کیا ہے۔

قوله:وقد تستعمل فيه مجازا كثيرا

یہاں سے شارح اس بات کو بیان کررہے ہیں کہ نکرہ سیاق اثبات میں عدم استغراق کا فائدہ دیتا ہے اور لیکن کبھی استغراق کا فائدہ بھی دیتا ہے جب نکرہ مبتداء واقع ہو جیسے تمرۃ خیر من جرادۃ خیریت کی نسبت تمرہ کی طرف کی گئی ہے اور یہ اس اعتبار سے کہ ماہیت تمرہ ماہیت جرادہ سے بہتر ہے اور ماہیت تمرہ ماہیت جرادہ سے اس وقت بہتر ہوگی جب تمرہ کے تمام افراد جرادہ کے تمام افراد سے بہتر ہونگے اور اگر تمرہ کے بعض افراد بہتر ہوں تو ماہیت تمرہ ماہیت جرادہ سے بہتر نہیں ہوگی کیونکہ ماہیت

بعض افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔

قولہ:قلیلا فی غیرہ

یہاں سے شارح یہ بیان کر رہے ہیں کہ پیچھے یہ کہنا کہ جب نکرہ تحت اثبات واقع ہو تو مجازا مبتداء میں اکثر عموم کا فائدہ دیتا ہے لیکن غیر مبتداء میں عموم کا فائدہ بہت کم دیتا ہے اس کی مثال مقامات حریری کا یہ شعر ہے ''کہ اے گھر والو اللہ تعالی تمہاری ہر شر سے حفاظت فرمائے'' اور یہاں استغراق پر قرینہ دعا ہے کیونکہ دعا ہر شر سے حفاظت کی کی جائے گی اور بعض شر سے حفاظت کی دعا ہو تو پھر اس کو دعا نہیں کہا جائے گا۔

قولہ: اما اذا کانت

یہاں سے شارح امر ثالث کو بیان کر رہے ہیں کہ وہ نکرہ جو لائے نفی جنس کے تحت واقع ہو اور جو نکرہ نفی کے تحت واقع ہو ان کے درمیان فرق ہوتا ہے شارح بیان کرتے ہیں کہ نکرہ جب کلمہ من ظاہر کے ساتھ یا من مقدر کے ساتھ واقع ہو جیسے ما جاء نی من رجل یا لا رجل فی الدار تو اس وقت یہ استغراق میں نص ہوگا لہذا ما من رجل یا لا رجل فی الدار بل رجلان کہنا درست نہیں ہے کیونکہ بل سے پہلے دونوں مثالیں استغراق میں نص ہیں جبکہ بل کے بعد والا حصہ عدم استغراق میں نص ہے تو اس طرح نص اور عدم نص کو ایک ہے مثال میں جمع کرنا لازم آ رہا ہے حالانکہ یہ دونوں آپس میں متنافی ہیں

ہم نے کہا کہ لا رجل فی الدار میں من مقدر ہے تا کہ جواب کی سوال کے ساتھ مطابقت ہو جائے کیونکہ کلمہ من سوال میں مذکور ہے کیونکہ سوال اس طرح کیا گیا ھل من رجل فی الدار تو جو چیز سوال میں مذکور ہو یا مقدر ہو اس کا اعتبار جواب میں بھی کیا جاتا ہے۔

قولہ:والی ھذا اشار صاحب الکشاف

یہاں سے شارح کی غرض اوپر مسئلہ کی تائید میں صاحب کشاف کے کلام کو ذکر کرنا ہے کیونکہ صاحب کشاف نے کہا ہے کہ اگر لا ریب فیہ کو مبنی بر فتح پڑھیں گے تو یہ استغراق کو واجب کرتا ہے کیونکہ یہاں کلمہ من مقدر ہے جو کہ استغراق میں نص ہوتا ہے بہر حال اسمیں کلمہ من کا مقدر ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ لائے نفی جنس کا اسم جب مفرد ہو تو وہ حرف من کو متضمن ہوتا ہے اور بہر حال اس کا مبنی علی الفتح ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ فتح تمام حرکات سے خفیف ہوتا ہے

اگر لا ریب فیہ کو رفع کے ساتھ پڑھا جائے جیسا کہ وہ شعثاء کی قراءت ہے اور یہ شاذ ہے تو یہ استغراق کا موجب نہیں ہو گا بلکہ اسمیں استغراق کا احتمال ہوگا کیونکہ یہاں پر لا، لائے نفی جنس نہیں ہوگا تو اس وقت یہ کلمہ من کو متضمن نہیں ہوگا تو یہ استغراق کا ماجب بھی نہیں ہوگا۔

عبارت: و لقائل ان یقول لو سلم کون استغراق المفرد اشمل فی النکرۃ المنفیۃ فلا نسلم ذلک فی المعرف باللام بل الجمع المحلی بلام الاستغراق یشمل الافراد کلھا مثل المفرد کما ذکرائمۃ الاصول و النحو و دل علیہ الاستقراء و صرح بہ ائمۃ التفسیر فی کل ما وقع فی التنزیل من ھذا القبیل نحو انی اعلم غیب السمٰوات و الارض و علم اٰدم الاسماء کلھا و اذقلنا للملا ئکۃ اسجدوا لاٰدم و اللہ یحب المحسنین و ما ھی من الظالمین ببعید و ما اللہ یرید ظلما للعالمین الی غیر ذلک و لھذا صح بلا خلاف نحو جاء نی القوم او العلماء الا زیدا او الاالزیدین مع امتناع قولک جاء نی کل جماعۃ من العلماء الا زیدا علی الاستثناء المتصل۔

ترجمہ: اور کسی کہنے والے کیلئے یہ کہنا جائز ہے کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ مفرد کا استغراق نکرہ منفی میں تو زیادہ اشمل ہے لیکن ہم اس کو معرف باللام میں تسلیم نہیں کرتے بلکہ جمع معرف باللام استغراق مفرد کی طرح تمام افراد کو شامل ہوتی ہے جیسا کہ اس کو آئمہ اصول اور نحو نے ذکر کیا ہے اور اس پر استقراء بھی دال ہے اور آئمہ تفسیر نے قرآن پاک کے ہر اس مقام پر اس کی صراحت کی ہے جسکا تعلق اس قبیل سے ہے جیسے اعلم غیب السموات والارض اور علم ادم الاسماء کلھا اور اذقلنا للملائکۃ اسجدو الادم اور واللہ یحب المحسنین اور وما ھی من الظلمین ببعید اور ما اللہ یرید ظلما للعالمین اور اس کے علاوہ، اور اسی وجہ سے بغیر کسی تاویل کے جاء نی القوم اوالعلماء الا زیدا او الا الزیدین درست ہے باوجود اس کے کہ تمہارا قول جاء نی کل جماعۃ من العلماء الا زیدا استثناء متصل کے طور پر ممتنع ہے۔

وضاحت: ولقائل ان یقول

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کو ذکر کرنا ہے۔

اعتراض: ماتن پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ استغراق مفرد کا استغراق تثنیہ اور استغراق جمع کے مقابلہ میں اشمل ہونا نکرہ منفیہ میں تو مسلم ہے یعنی اگر نکرہ پر حرف نفی داخل کر کے استغراق کے معنی پیدا کئے گئے تو واقعی استغراق مفرد، تثنیہ اور جمع کے استغراق کے مقابلہ میں اشمل اور اعم ہوگا لیکن اگر حرف نفی کے ذریعے استغراق کے معنی پیدا کئے گئے تو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ جمع معرف بلام استغراق افراد میں سے ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے لہذا مفرد کا استغراق اور جمع معرف بلام کا استغراق برابر ہیں دلیل اس پر یہ ہے کہ آئمہ اصول اور نحو نے اس کو ذکر کیا ہے اور آئمہ تفسیر نے قرآن پاک کے ان مقامات پر اس کی صراحت کی ہے جن کا تعلق اس قبیل سے ہے جیسے غیب السماوات میں سماوات کا ہر ہر فرد مراد ہے اسی طرح المحسنین میں محسن کا ہر ہر فرد مراد ہے، الاسماء میں ہر ہر فرد مراد ہے تو جمع معرف باللام اور مفرد کا استغراق مساوی ہوا تو مصنف کا یہ دعوی کرنا کہ مفرد کا استغراق جمع کے استغراق کے مقابلہ میں اشمل ہے صحیح نہیں ہے۔

قولہ: ولھذا صح

اور اسی وجہ سے کہ مفرد اور جمع معرف بلام استغراق میں مساوی ہے یہ مثال جاء نی القوم الا زیدا او الزیدین اور

جاء نی العلماء الا زیدا او الزیدین بغیر کسی تاویل اور اختلاف کے درست ہے اس مثال میں استثناء متصل ہے اور یہ اسی وقت درست ہوگا جب قوم سے مراد اس کا ہر ہر فرد ہوگا اور اسی طرح العلماء سے مراد اس کا ہر ہر فرد ہوگا نہ کہ مجموعہ مراد ہوگا کیونکہ اگر مجموعہ مراد ہو تو قوم سے زید یا زیدین کا استثناء کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ یہ دونوں جماعت نہیں ہیں اور العلماء سے زید یا زیدین کا استثناء کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ وہ جماعت نہیں ہے اور جاء نی کل جماعۃ من العلماء الا زیدا اولی مثال استثناء متصل کے طور پر درست نہیں ہے کیونکہ استثناء متصل کی شرط یہاں مفقود ہے کیونکہ اس کی شرط یہ ہے کہ مستثنی مستثنی منہ میں داخل ہو یہاں چونکہ زید مستثنی منہ میں داخل نہیں ہے کیونکہ وہ جماعت نہیں ہے خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مفرد کا استغراق اور جمع معرف بلام استغراق کا استغراق برابر ہیں لہذا مصنف کا دعوی درست نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ جمع پر جب لام تعریف داخل ہوتا ہے تو وہ جمعیت کے معنی باطل کر کے اس کو مفرد کے حکم میں کر دیتا ہے اور ماتن کے کلام میں مفرد سے مراد وہ معنی ہے جو معنی مفرد ہو خواہ لفظوں میں مفرد ہو یا جمع ہو پس جمع معرف بلام لفظوں میں اگر چہ جمع ہے لیکن معنی مفرد ہے اور جب جمع معرف بلام معنی مفرد ہے تو اس کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ ماتن نے اس جمع کے مقابلے میں استغراق مفرد کو اشتمل قرار دیا ہے جو جمع اپنے معنی اصلی پر باقی ہو اور جمعیت کے معنی باطل نہ ہوئے ہوں۔

علامہ دسوقی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ اگر جمع پر لام تعریف داخل کیا گیا ہو تو جمعیت کے معنی باطل باطل ہوں گے یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے علماء معانی کا خیال یہ ہے کہ یہ جمع اپنے اصلی معانی پر باقی رہتی ہے اور اس کی جمعیت کے معنی باطل نہیں ہوتے اور علماء اصول، نحو اور تفسیر کا خیال یہ ہے کہ لام تعریف کے داخل کرنے سے جمع کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے پس ماتن نے جو کچھ کہا ہے وہ علماء معانی کے مذہب پر کہا ہے اور آپکے اعتراض کی بنیاد علماء اصول، نحو، تفسیر، کے مذہب پر ہے لہذا اتن پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

عبارت:فان قیل المفرد یقتضی استیعاب الاٰ حاد و الجمع لا یقتضی الااستیعاب الجموع حتی ان معنی قولنا جاء نی الرجال جاء نی کل جمع من جموع الرجال و ھذا لا ینافی خروج الواحد و الاثنین من الحکم بخلاف المفرد قلنا لو سلم فلا یمکن خروج الواحد و الاثنین ایضا لان الواحد مع اثنین اُخرین من الاحاد و الاثنین مع واحد اُخر جمع من الجموع و التقدیران کلا من الجموع داخل فی الحکم علی ما ذکرتم فان زعموا ان کل جمع داخل فی الحکم باعتبار ثبوت الحکم للمجموع دون کل فرد حتی یصح جاء نی جمع من الرجال باعتبار مجئی فردا و فردین منه فھو ممنوع بل ھو اول المسئلۃ۔

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ مفرد ہر ہر فرد کو گھیرنے کا تقاضا کرتا ہے اور جمع مجموعے کو گھیرنے کا تقاضا کرتا ہے یہاں تک کہ ہمارے قول جاء نی الرجال کا معنی یہ ہے کہ مردوں کے مجموعے میں ہر مجموعہ آیا اور یہ حکم سے ایک یا دو افراد کے نکلنے کے منافی نہیں ہے برخلاف مفرد کے، ہم کہیں گے اگر تسلیم کر لیا تو بھی ایک یا دو افراد کا نکلنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ایک فرد دوسرے دو افراد کے ساتھ ملکر جمع بن جائے گی اور فرض یہ کیا گیا کہ جموع میں سے ہر جمع حکم میں داخل ہو گی اس بناء پر جو تم نے ذکر کیا اگر وہ یہ گمان کریں کہ ہر جمع حکم میں داخل ہوتی ہے اس اعتبار سے کہ حکم مجموعے کیلئے ثابت ہے نہ کہ ہر ہر فرد حتی کہ یہ کہنا صحیح ہو جائے کہ جاء نی جمع من الرجال ایک یا دو افراد کے آنے کے اعتبار سے تو یہ ممنوع ہے بلکہ یہ تو پہلا ہی مسئلہ ہے۔

وضاحت:قولہ فان قیل

صاحب قیل کی غرض لقائل کے قول پر معارضہ پیش کرنا ہے اور شارح کی غرض اس کو نقل کر کے اس کا رد کرنا ہے معارضہ کہتے ہیں کہ دلیل کو اس کے خلاف پر قائم کرنا جس پر خصم نے دلیل قائم کی ہے مثال کے طور پر معارض کہے کہ میں آپ کی دلیل کو رد نہیں کرتا ہوں بلکہ وہ و یسی حالت پر ہی باقی ہے لیکن میرے پاس ایک ایسی دلیل ہے جو اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ مفرد کے استغراق اور جمع معرف بلام کے استغراق میں مساوات نہیں ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ مفرد ہر ہر فرد کو شامل ہونے کا تقاضا کرتا ہے جبکہ جمع مجموعہ کو شامل ہونے کا تقاضا کرتی ہے لہذا ہمارے قول جاء نی الرجال کا معنی یہ ہو گا کہ جاء نی کل جمع من جموع الرجال اور یہ جموع الرجال میں سے جمع کا آنا حکم سے ایک یا دو افراد کے نکلنے کے منافی نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں افراد کے مجموعہ میں سے نہیں ہے کیونکہ جمع کے افراد تو مردوں کی ایک جماعت ہے اور یہ دونوں جماعت نہیں ہیں برخلاف مفرد کے کہ ان کے افراد ہر ہر فرد ہے اور ایک اور دو ہر ہر فرد سے خارج نہیں ہوتے ہیں لہذا ثابت ہوا کہ مفرد کے استغراق اور جمع کے استغراق میں عدم مساوات ہے؟

قولہ: قلنا لو سلم

یہاں سے شارح کی غرض مذکورہ معارضہ کا بطور منع اور بطور تسلیم دو جوابات دینا ہے۔

جواب: برسبیل منع یہ ہے کہ ہم تسلیم ہے نہیں کرتے کہ جمعیت کے معنی باقی ہیں کیونکہ قائدہ یہ ہے کہ لام استغراق جب

جمع پر داخل ہوتا ہے تو جمعیت کے معنی باطل ہو جاتے ہیں اور وہ جنسیت کا فائدہ دیتا ہے اور جنس کا اطلاق فرد واحد، تثنیہ اور جمع سب پر ہوتا ہے لہذا اس صورت میں فرد کا استغراق اور جمع کا استغراق مساوی ہوگا۔

جواب: بر سبیل تسلیم یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ الف لام کے دخول کے بعد بھی جمعیت کے معنی باقی رہتے ہیں تو اس صورت میں بھی فرد واحد یا دو افراد کا جمع کے حکم سے نکلنا ممکن نہیں ہے کیونکہ فرد واحد جب دو افراد آخر کے ساتھ ملے گا تو وہ جموع میں سے جمع بن جائے گا اور اسی طرح جب دو افراد فرد آخر سے ملیں گے تو وہ جمع بن جائے گا لہذا جمع کے حکم سے انکا نکلنا ممکن نہیں ہوگا کیونکہ معارض کے کلام میں لفظ جمع کا اطلاق جمع حقیقی اور اعتباری دونوں پر کیا گیا ہے کیونکہ وہ مطلق ہے اور جمع حقیقی وہ ہوتی ہے جو تین افراد سے ملکر بنے اور جمع اعتباری وہ ہوتی ہے جو ایک فرد اور دو افراد آخر سے ملکر بنے یا دو افراد فرد آخر سے ملکر جمع بنے تو یہاں اگر چہ جمع حقیقی نہیں ہے لیکن اعتباری تو موجود ہے لہذا اس تقدیر پر ہر جمع برابر ہے کہ وہ حقیقی ہو یا اعتباری ہو آنے والے حکم میں داخل ہوگی جیسا کہ تم نے ذکر کیا ہے۔

قوله: فان زعموا

یہاں سے شارح کی غرض ان لوگون کے مؤقف کا رد کرنا چاہتے ہیں جو کہ استغراق مفرد اور استغراق جمع کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جمع معرف بلام میں حکم مجموع کیلئے ہوتا ہے من حیث المجموع کے اعتبار سے ہے اور مفرد میں حکم ہوتا ہے ہر ہر فرد کے اعتبار سے لہذا استغراق مفرد اور استغراق جمع کے درمیان فرق کرنے کیلئے اتنی بات ہی کافی ہے اگر ثبوت حکم مجموعے کیلئے من حیث المجموع ہو نہ من حیث المفرد ہو تو پھر یہ مثال درست ہونی چاہیے جاءنی جمع من الرجال ایک یا دو افراد کے اعتبار سے، حالانکہ یہ مثال ایک یا دو افراد کی حجیت کے اعتبار سے باطل کیونکہ جمع کا ایک یا دو افراد پر اطلاق نہیں کیا جا سکتا ہے

قوله: فهو ممنوع

یہاں سے شارح ان لوگوں کے اس مذکورہ فرق کو رد کررہے ہیں کہ یہ فرق بیان کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ تو پہلا کی مسئلہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جمع معرف بلام کیا تمام افراد کو شامل ہے جیسا کہ شارح کہتے ہیں یا شامل نہیں ہے جیسا کہ ماتن اور علامہ سکا کی کا مؤقف ہے تو اس اول مسئلہ کی وضاحت ہم نے شروع میں کردی ہے کہ ماتن اور علامہ سکا کی کا مؤقف اس بارے میں درست ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا ہے۔

عبارت:فظهر بطلان ما ذكره صاحب المفتاح في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني انه ترك جمع العظم الى الافراد لطلب شمول الوهن العظام فردا فردا لصحة حصول وهن المجموع بوهن البعض دون كل فرد يعني يصح اسناد الوهن الى صيغة الجمع نحو وهنت العظام عند حصول الوهن لبعض من العظام دون كل فرد و لا يصح ذلك في المفردوذالك لانا لانسلم صحة قولنا وهنت العظام باعتبار وهن البعض بل الوجه في افراد العظم ما ذكره صاحب الكشاف و هو ان الواحد هو الدال على معنى الجنسية و قصده الى ان هذا الجنس الذى هو العمود و القوام و اشد ما تركب منه الجسد قد اصابه الوهن و لو جمع لكان القصد الى معنى أخر و هو انه لم يوهن منه بعض عظامه و لكن كلها يعني لو قيل وهنت العظام كان المعنى ان الذى اصابه الوهن ليس هو بعض العظام بل كلها كانه وقع من سامع شك في الشمول و الاحاطة لان القيد في الكلام ناظر الى نفي ما يقابله و هذا المعنى غير مناسب للمقام فهذا الكلام صريح في ان وهنت العظام يفيد شمول الوهن لكل من العظام بحيث لا يخرج۔ منه البعض و كلام المفتاح صريح في انه يصح وهنت العظام باعتبار وهن بعض العظام دون كل فرد فالتنافي بين الكلامين واضح۔

ترجمہ: پس ظاہر ہوگیا اس کا باطل ہونا جو صاحب مفتاح نے اللہ تعالی کے قول ربّ انی وھن العظم منّی کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالی نے عظم کی جمع کو مفرد کی طرف ترک کیا تا کہ وھن (کمزوری) تمام ہڈیوں کو فردا فردا شامل ہو جائے کیونکہ مجموعہ کی کمزوری کا حاصل ہونا بعض کے کمزور ہونے سے صحیح ہے نہ کہ ہر ہر فرد کے وقت یعنی کمزوری کی نسبت کرنا جمع کے صیغے کی طرف مثلاوھنت العظام اس وقت بھی درست ہے جبکہ کمزوری بعض ہڈیوں تک پہنچی ہو نہ کہ ہر ہر فرد تک اور یہ مفرد میں درست نہیں ہے اور یہ باطل ہونا اس وجہ سے ثابت ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ ہمارا قول وھنت العظام باعتبار ہڈیوں کے کمزوری کے وقت بھی درست ہے بلکہ عظم کو مفرد لانے میں وجہ وہ ہے جو صاحب کشاف نے ذکر کی ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ واحد معنی جنسیت پر دلالت کرتا ہے اور حضرت زکریا علیہ السلام کا ارادہ یہ تھا کہ یہ جنس جو بنیاد اور اصل ہے جس سے جسم مرکب ہوا ہے اس کو کمزوری پہنچ چکی ہے اور اگر وہ جمع ذکر کرتے تو قصد ایک دوسرے معنی کی طرف ہونا تھا اور وہ یہ ہے کہ بعض ہڈیوں کو کمزوری نہیں پہنچی بلکہ تمام ہڈیوں کو پہنچی ہے یعنی اگر وھنت العظام کہا جاتا تو معنی یہ ہونا تھا کہ کمزوری جن ہڈیوں کو پہنچی ہے وہ بعض نہیں ہیں بلکہ تمام ہڈیاں ہیں گویا کہ سامع کو شمول اور احاطہ میں شک واقع ہوا ہے کیونکہ کلام میں قید اس چیز کی نفی کی طرف متوجہ ہوتی ہے جو اس کے مقابل ہو اور یہ معنی اس مقام کے مناسب نہیں ہے تو یہ کلام اس بات میں صریح ہے کہ وھنت العظام عظام میں سے ہر ایک کیلئے شمول وھن (کمزوری) کا فائدہ دیتا ہے اس حیثیت سے کہ بعض اس سے خارج نہیں ہیں اور صاحب مفتاح کا کلام اس بات میں صریح ہے کہ وھنت العظام درست ہے اس اعتبار سے کہ کمزوری بعض ہڈیوں کو پہنچتی ہے ہر ہر فرد کو نہیں پہنچتی تو دونوں میں منافات واضح ہے۔

وضاحت:قولہ:فظھر بطلان ما ذکرہ

یہاں سے شارح کی غرض **اولا** علامہ سکا کی کے کلام کو ذکر کر کے پھر اس کا رد کرنا ہے علامہ سکا کی نے اللہ تعالی کے قول ربّ انی وھن العظم میں العظم مفرد کا صیغہ جو حضرت زکریا علیہ السلام نے ذکر کیا ہے اس بارے میں یہ نکتہ بیان کیا کہ حضرت زکریا علیہ السلام مفرد کا صیغہ لا کر اس بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے تھے کہ کمزوری ہڈیوں کے ہر ہر فرد تک پہنچ چکی ہے اور اگر جمع کا صیغہ لاتے اور یوں کہتے کہ وھنت العظام تو اس صورت میں معنی یہ بنتا تھا کہ کمزوری مجموعہ کو من حیث المجموعہ پہنچتی ہے اور یہ اس صورت میں بھی درست ہوسکتا ہے جب بعض کو کمزوری پہنچی ہو اور بعض کو نہ پہنچی ہو لیکن ان کا مقصود یہ بتانا تھا کہ کمزوری ہر ہر فرد کو پہنچی ہے اس لئے مفرد کا صیغہ العظم ذکر کیا۔

قولہ:ذلك

یہاں سے شارح علامہ سکا کی کے مذکورہ نکتہ کا رد کر رہے ہیں کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے ہیں کہ ہمارا قول وھنت العظام بعض ہڈیوں کی کمزوری کے اعتبار سے بھی درست ہوسکتا ہے کیونکہ لام استغراق جب جمع پر داخل ہو تو وہ جمعیت کے معنی کو باطل کر دیتا ہے اور جنسیت کا فائدہ دیتا ہے اور جنس ہر ہر فرد کو شامل ہوتی ہے۔

اس آیت مبارکہ میں عظم کو مفرد لانے کا صحیح نکتہ یہ ہے کہ مفرد جنسیت کے معنی پر ذات کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے کیونکہ حضرت زکریا علیہ السلام کا مقصود یہ تھا کہ وہ جنس کو بنیاد اصل اور سخت حصہ جس سے جسم مرکب ہوتا ہے اس کو کمزوری پہنچ چکی ہے تو اگر وہ وھنت العظام جمع کے صیغے سے کہتے تو اگر چہ یہ بھی جنسیت پر دلالت کرتا ہے لیکن اپنی صورت کے اعتبار سے ایک دوسرے معنی کا بھی وھم رکھتا ہے اور وہ وہم یہ ہوسکتا تھا کہ بعض ہڈیوں کو کمزوری نہیں پہنچی لیکن تمام کو پہنچی ہے کیونکہ جمع کی صورت لام دخول کے وقت باقی رہتی ہے کیونکہ لام صرف جمعیت کے معنی کو باطل کرتا ہے اس صورت کو باطل نہیں کرتا ہے اور قائدہ یہ ہے کہ کلام مقید میں قید اس چیز کی نفی کی طرف متوجہ ہوتی ہے جو اس کے مقابل ہے اور کلیت اور شمول کے مقابل بعضیت ہے اور اس مقام پر معنی دو وجوہات کی بناء پر مناسب نہیں ہے پہلی وجہ تو یہ ہے کہ یہ مقام، عاجزی وانکساری کا مقام ہے اور کامل عاجزی و انکساری اسی وقت ہوسکتی ہے جبکہ کمزوری ہڈیوں کے افراد میں سے ہر ہر فرد کو پہنچی ہو ورنہ عاجزی وانکساری کامل نہیں ہوگی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں جمع کو مراد لینا سامع کو اس بات میں شک ہوا کہ آیا کمزوری تمام ہڈیوں کو پہنچی ہے یا بعض ہڈیوں کو تو اس کے شک کو دور کرنے کیلئے جواب دیا گیا وھنت العظام یعنی کمزوری تمام ہڈیوں کو پہنچ چکی ہے بعض ہڈیاں مراد نہیں ہیں اور یہ معنی اس مقام میں درست نہیں ہے کیونکہ سامع اللہ تعالی کی ذات ہے اور وہ شک ووہم سے پاک ہے۔

عبارت:و توهم بعضهم انه لا منافاة بينهما بناء علي ان مراد صاحب الكشاف انه لو جمع لكان قصد الى ان بعض عظامه مما لم يصبه الوهن ولكن الوهن انما صاب الكل من حيث هو كل و البعض بقي خارجا كالواحد و الاثنين و منشاء هذا التوهم سوء الفهم و قلة التدبر و ذلك لان افادة الجمع المحلي باللام تعلق الحكم بكل فرد مما هو مقرر في علم الاصول و النحو و كلامه في الكشاف ايضا مشحون به حيث قال في قوله تعالى و الله يحب المحسنين انه جمع ليتناول كل محسن و في قوله تعالى و ما الله يريد ظلما للعالمين انه نكر ظلما و جمع العالمين على معنى ما يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه و في قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما اي و لاتخاصم عن خائن قط و في قوله تعالى رب العالمين انه جمع ليشمل كل جنس مما سمي بالعالم يعني لوافرد لتوهم انه اشارة الى هذا العالم المحسوس المشاهد فجمع ليفيد الشمول و الاحاطة۔

ترجمہ: اور بعض لوگوں نے یہ وہم کیا کہ صاحب کشاف اور صاحب مفتاح کے کلام میں کوئی منافاۃ نہیں ہے اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ صاحب کشاف کی مراد یہ ہے کہ اگر جمع لایا جاتا تو مقصود یہ ہوتا تھا کہ بعض ہڈیاں ایسی ہیں جن کو کمزوری نہیں پہنچی لیکن لیکن کمزوری تمام کو من حیث الکل پہنچی ہے اور بعض خارج ہونے کے اعتبار سے باقی ہیں جیسے ایک اور دو، اور اس وہم کا سبب سوء فہم اور غور وفکر کی کمی ہے اور یہ اس، لئے کہ جمع معرف بلام ہر فرد کے ساتھ حکم کے تعلق کا فائدہ دیتا ہے اور یہ ایسی بات ہے جو کہ اصول نحو کے اندر ثابت ہے اور اس کا کلام تفسیر کشاف میں بھی اس کے ساتھ بھرا ہوا ہے جہاں انہوں نے اللہ تعالی کے قول و الله يحب المحسنين کے بارے میں فرمایا کہ المحسنین جمع ہے تا کہ ہر محسن کو شامل ہو جائے اور اللہ تعالی کے قول و ما الله يريد ظلما للعالمين میں کہا کہ ظلما کو نکرہ لایا گیا اور العالمین کو جمع لایا گیا اس معنی کی بناء پر کہ اللہ تعالی اپنی مخلوق میں سے کسی ایک پر بھی ذرہ برابر ظلم کا ارادہ نہیں فرماتا ہے اور اللہ تعالی کے قول ولا تكن للخائنين خصيما کے بارے میں کہا کہ آپ کبھی بھی کسی بھی خائن سے جھگڑا نہ کرنا اور اللہ تعالی کے قول ربّ العالمین کے بارے میں کہا کہ العالمین کو جمع لایا گیا تا کہ ہر اس جنس کو شامل ہو جائے جسکو عالم کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے یعنی اگر مفرد لایا جاتا تو یہ وہم ہوتا تھا کہ اس بات کی طرف اشارہ ہے یہاں مراد عالم محسوس شاہد ہے پس جمع لایا گیا تا کہ شمول اور احاطہ کا فائدہ دے۔

وضاحت:قوله:وتوهم بعضهم

یہاں سے شارح کی غرض علامہ زوزنی کے مؤقف کو ذکر کر کے اس کا رد کرنا ہے علامہ زوزنی نے صاحب کشاف کے کلام کو صاحب مفتاح کے کلام پر محمول کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان عدم منافاۃ کو ثابت کیا ہے اس طرح کہ صاحب کشاف کی عبارت میں لفظ کلھا مجموعہا کے معنی میں ہے لہذا مطلب یہ بنے گا کی اگر العظم کو جمع لایا جاتا تو مقصود یہ ہوتا تھا کی ہڈیوں کے مجموعہ کو من حیث المجموعہ کمزوری پہنچی ہے اور بعض ہڈیاں وہ ہیں جن کو کمزوری نہیں پہنچی ہے تو پس وہ حکم سے خارج ہونگی جس طرح ایک یا دو اس جمع سے خارج ہو جاتے ہیں جو معرف بلام استغراق ہو اور یہی مطلب صاحب مفتاح کی عبارت کا بھی ہے تو جب

صاحب کشاف کا کلام صاحب مفتاح کے کلام کے موافق ہے اور صاحب مفتاح کا کلام ماتن کے کلام کے موافق ہے تو صاحب کشاف کا کلام بھی ماتن کے کلام کے موافق ہو جائے گا۔

قوله:منشاء هذا التوهم

یہاں سے شارح علامہ زوزنی کے مؤقف کا رد کر رہے ہیں کہ صاحب کشاف کے کلام کو صاحب مفتاح کے کلام پر محمول کرنا اس توجیہ پر ہے جس پر صاحب کشاف خود بھی راضی نہیں ہیں کیونکہ لفظ کلھا سے مراد صاحب کشاف کی ہر ہر فرد ہے نہ کہ مجموعہ کیونکہ خود صاحب کشاف نے کئی مقامات پر اس بات کی صراحت کی ہے کہ جمع معرف بلام ہر فرد کے ساتھ حکم کے تعلق کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ لام جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو وہ جمعیت کے معنی کو باطل کر دیتا ہے اور جنسیت کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور جنس کا اطلاق کثیر وقلیل دونوں پر ہوتا ہے اور اس بات کی وضاحت انہوں نے اپنی تفسیر کشاف کے اندر ان تمام مثالوں میں کی ہے جہاں جمع معرف بلام آتا ہے جیسے المحسنین ،العٰلمین وغیرہ وغیرہ کہ یہاں ہر ہر فرد مراد ہے یعنی ہر ہر محسن مراد ہے اور ہر ہر عالم (یعنی عالم حیوانات، عالم اجسام، عالم ملائکہ، عالم نباتات، وغیرہ) مراد ہے باقی امثلہ کی وضاحت کتاب میں موجود ہے تفصیل کی حاجت نہیں ہے۔

عبارت:و لا یخفی علیك فساد ما قیل ان مراده ان المفرد و ان کان اشمل لکنه قصد هنا الی معنی أخر و هوالتنبیه علی کون العالم اجناسا مختلفة لان المفرد یفید شمول الاحاد و الجمع یفید شمول الاجناس و ذلك لانه اذا لم یکن الجمع مفید تعلق الحکم بکل ما سمی بمفرد کیف یکون العالمین متناولا لکل جنس مما سمی بالعالم فهل هذا الاتهافت و ایضا لادلالة لقوله لیشمل کل جنس مما سمی به علی هذا المعنی و کذا ما قیل ان العالمین ماهیات مختلفة فیتناولها الجمع بخلاف العظام و ذلك لان هذه التفرقة لا یؤ ید ها عقل و لا نقل و بالجملة فالقول بان الجمع یفید تعلق الحکم بکل واحد من الافراد مثبتا کان او منفیا مما قرره الائمة و شهد به الاستعمال و صرح به صاحب الکشاف فی غیر موضع فلا وجه لرفض جمیع ذلك بکلام صدر عن صاحب المفتاح

ترجمہ: اورتم پراس کا فاسد ہونامخفی نہیں ہے جو کہا گیا کہ صاحب کشاف کی مراد یہ ہے کہ مفرد اگر چہ اشمل ہے لیکن یہاں مقصود دوسرا معنی ہے اور وہ یہ کہ عالم کے مختلف اجناس ہونے پر تنبیہ کرنا تھا کیونکہ مفرد احاد کے شمول کا فائدہ دیتا ہے اور جمع اجناس کے شمول کا فائدہ دیتی ہے اور یہ فساد اس لئے ہے کہ جب جمع ہر اس کے ساتھ جسکو اس کے مفرد کے ساتھ موسوم کیا گیا ہو حکم کے تعلق کا فائدہ نہیں دیتی ہے تا کیسے عالمین ہر اس جنس کو شامل ہوگا جسکو عالم کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے اور یہ نہیں ہے مگر تساقط اور اس وجہ سے بھی فاسد ہے کہ اس کے قول تا کہ وہ ہر اس جنس کو شامل ہو جائے جسکو عالم کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے کی اس معنی پر کوئی دلالت نہیں پائی جاتی ہے۔اور اسی طرح کہا گیا کہ عالمین کیلئے مختلف ماہیتیں ہوتی ہیں تو جمع ان کو شامل ہوتی ہے بر خلاف عظام کے اور یہ فساد اس لئے ہے کہ اس فرق کی تائید نہ تو عقل کرتی ہے اور نہ ہی نقل کرتی ہے۔

بالجملہ یہ بات کہ جمع اپنے افراد میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم کے تعلق کا فائدہ دیتی ہے مثبت ہو یا منفی اس میں سے جس کو آئمہ نے ثابت کیا ہے اور استعمال اس بات پر گواہ ہے اور صاحب کشاف نے کئی مقامات پر اس کی صراحت کی ہے لہذا ان تمام سے اعراض کرنا اس کلام کی وجہ سے جو صاحب مفتاح سے صادر ہوا اس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

وضاحت:قوله : ولا یخفی علیك

یہاں سے شارح کی غرض صاحب قیل کے موقف کو بیان کر کے اس کا رد کرنا ہے صاحب قیل کا موقف یہ ہے کہ صاحب کشاف کی مراد اللہ تعالی کے قول رب العلمین میں عالمین کو جمع لا کر ایک نکتہ بیان کرنا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے عالمین جمع کا صیغہ ذکر کیا مفرد عالم کا صیغہ ذکر نہیں کیا کیونکہ مفرد اگر چہ اشتمل ہے لیکن اللہ تعالی یہاں پر جمع کا صیغہ لا کر ایک دوسرے معنی کا ارادہ فرمایا ہے اور وہ دوسرا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتا تھا کہ عالم کی مختلف اجناس ہیں اور مفرد احاد کے شمول کا فائدہ دیتا ہے اور جمع اجناس کے شمول کا فائدہ دیتی ہے لہذا یہاں جمع کا صیغہ ذکر کیا گیا تا کہ وہ مختلف اجناس کو شامل ہو جائے۔

شارح نے کہا کہ صاحب قیل کا صاحب کشاف کے کلام کی یہ مراد بیان کرنا فاسد ہے دلیل اس پر یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا

کہ جمع کا صیغہ عالمین اس لئے لایا گیا تا کہ وہ اجناس کے شمول کا فائدہ دے اور مفرد کو اس لئے نہیں لایا گیا کیونکہ وہ اجناس کے شمول کا فائدہ نہیں دیتا ہے تو میں کہتا ہوں کہ جب جمع ہر اس جنس کے ساتھ حکم کے تعلق کا فائدہ نہیں دیتی جس جنس کو عالم کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے کیونکہ جمع کا شمول مفرد کے شمول کی فرع ہے تو جب مفرد حکم کو شامل نہیں ہے تو جمع حکم کو کیسے شامل ہوگی لہذا آپ کے کلام میں منافاۃ ہے کہ آپ مفرد کے شمول کی نفی بھی کر رہے ہیں اور پھر اس کے شمول کو ثابت بھی کر رہے ہیں۔

قولہ: ایضا لا دلالۃ لقولہ

یہاں سے شارح علیہ الرحمہ صاحب قیل کا رد ثانی کر رہے ہیں کہ صاحب کشاف کا قول کہ اس کو جمع لایا گیا تا کہ وہ ہر اس جنس کو شامل ہو جائے جس کو عالم کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ متفرع علیہ یعنی جمع ہونا ہر اس واحد کو شامل ہے جسکو عالم کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے اور اگر صاحب کشاف کی اپنے اس قول سے وہ مراد ہوتی جو آپ نے ذکر کی ہے تو صاحب کشاف کیلئے مناسب یہ تھا کہ وہ یوں فرماتے کہ تا کہ وہ ہر اس جنس کو شامل ہو جائے جسکو عالمین کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے کیونکہ اس بات میں تو کسی کا جھگڑا نہیں ہے کہ جو عالم کے نام سے موسوم کیا گیا ہے اس کی مختلف اجناس ہیں لیکن صاحب کشاف کا قول اس معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ جمعیت کا مقتضی شمول ہے یعنی اس کو شامل ہونا جو مفرد کے ساتھ موسوم ہے برابر ہے کہ وہ اجناس ہوں یا نہ ہوں۔

قولہ:و کذا ما قیل

یہاں سے شارح کی غرض ایک اور صاحب قیل کے مؤقف کو بیان کر کے اس کا رد کرنا ہے صاحب قیل کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے رب العالمین میں جمع کا صیغہ اس لئے ذکر کیا کیونکہ عالمین کی مختلف ماہیتیں ہیں جیسے حیوانات، نباتات وغیرہ اور اس پر دلالت کرنے والا صیغہ جمع ہے صیغہ مفرد نہیں ہے اس لئے جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے بر خلاف عظام کے کہ ہڈیوں کی ماہیت ایک ہی ہے اسی وجہ سے صیغہ مفرد کو ذکر کیا جمع کا صیغہ ذکر نہیں کیا ہے شارح علیہ الرحمہ نے اس کا رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ فرق بیان کرنا فاسد ہے کیونکہ اس فرق کی تائید نہ تو عقل سے ہوتی ہے اور نہ ہی نقل سے ہوتی ہے عقل سے تائید تو اسطرح نہیں ہوتی کہ ہم آپ کے سامنے ایک مثال بیان کرتے ہیں جو کہ مفرد ہے لیکن وہ مختلف ماہیات پر دلالت کر رہی ہے جیسے شیء اور ممکن یہ دونوں مفرد ہیں حالانکہ ان میں سے ہر ایک مختلف ماہیات پر دلالت کرتا ہے اور نقل سے تائید اس لئے نہیں ہوتی سلف اور آئمہ لغت سے یہ فرق منقول ہی نہیں ہے۔

عبارت:نعم فرق بین المفرد و الجمع فی المعرف بلام الجنس من وجه اُخر و ھو ان المفرد صالح لان یراد بہ جمیع الجنس و ان یراد بعضہ الی الواحد منہ کما فی قولہ تعالی ان یاکلہ الذئب و الجمع صالح لان یراد جمیع الجنس و ان یراد بہ بعضہ لا الی الواحد لان و زانہ فی تناولہ الجمعیۃ فی الجنس و زان المفرد فی تناولہ الجنسیۃ و الجمعیۃ فی جمل الجنس لا فی و حدانہ کذا فی الکشاف فنحو قولھم فلان یرکب الخیل و انما یرکب واحدا منھا مجاز مثل قولھم بنو فلان قتلو زیدا و انما قتلہ واحدا منھم فان قلت قد روی عن ابن عباس رضی اللہ عنھما ان الکتاب اکثر من الکتب و بینہ صاحب الکشاف بانہ اذا ارید بالواحد الجنس و الجنسیۃ قائمۃ فی وحدان الجنس کلھا لم یخرج منہ شیء و اما الجمع فلا یدخل تحتہ الا ما فیہ معنی الجنسیۃ من الجموع قلت ھذا کلام مبنی علی ما ھو المعتبر عند البعض من ان الجمع المعرف باللام بمعنی کل جماعۃ جماعۃ اوردہ توجیھا لکلام ابن عباس و لم یقصد انہ مذھبہ بدلیل انہ صرح بخلافہ غیر مرۃ و الاستعمال ایضا یشھد بذلك و انما اطنبت الکلام فی ھذا المقام لانہ من مسارح الانظار و مطارح الافکار کم زلت فیہ للافاضل اقدامھم و کلت دون الوصول الی الحق افھامھم۔

ترجمہ: ہاں مفرداور جمع معرف بلام الجنس کے درمیان ایک دوسرے اعتبار سے فرق ہےاور وہ یہ ہے کہ مفرد اس بات کہ صاحیت رکھتا ہے کہ اس سے مراد جمیع جنس لی جائے اور اس جنس کا بعض فرد واحد تک مراد لیا جاسکتا ہے جیسا کہ اللہ تعالی کے قول: ان یاْ کلہ الذئب اور جمع اس بات کی صاحیت رکھتی ہے کہ اس سے جمیع جنس مراد لی جائے اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس سے بعض جنس مراد لی جائے لیکن فرد واحد تک نہیں مراد لے سکتے ہیں کیونکہ جمع کا مرتبہ جنس میں جمعیت کے شامل ہونے میں مفرد کے مرتبہ جیسا ہے جنسیت کے شمول میں اور جمعیت تمام جنس میں ہوتی ہے فرد واحد میں نہیں اسی طرح تفسیر کشاف میں مذکور ہےاور ان کا قول فلان یرکب الخیل وانما یرکب واحد منھا یہ مجاز ہےان کے قول کی مثل بنو فلان قتلو ا زیدا ، بیشک قتل تو ان میں سے ایک ہی نے کیا ہے۔

اگر تم کہو کہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ الکتاب ،الکتب سے اشمل ہے اور اس کو صاحب کشاف نے باین طور پر بیان کیا ہے کہ جب واحد سے جنس مراد لی جائے اور جنسیت جنس کے تمام افراد میں قائم ہوتی ہے تو اس سے کوئی شیء خارج نہیں ہوگی بہرحال جمع تو اس کے تحت وہی داخل ہوگا جس میں جنسیت کا معنی ہوگا یعنی جمع ہی داخل ہوگی؟ میں کہتا ہوں کہ یہ ایسا کلام ہے جو کہ اس بات پر مبنی ہے کہ بعض لوگوں کے ہاں معتبر ہے کہ جمع معرف بلام ہر ہر جماعت کے معنی میں ہوتی ہے تو شارح نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کے کلام کی توجیہ بیان کرنے کیلئے اس بات کو ذکر کیا ہےاور اس بات کا ارادہ نہیں کیا کہ یہ ان کا مذہب ہے دلیل اس بات پر یہ ہے کہ انہوں نے کئی مقامات پر اس کے خلاف صراحت کی ہےاور استعمال بھی اس بات پر شاہد ہےاور میں نے اس مقام پر کلام کو طویل کر دیا کیونکہ یہ مقام نظروں اور فکروں کے پھسلنے کا مقام ہے کتنے ہی فاضل

لوگوں کے قدم اس مقام پر ڈگمگا گئے اور حق بات تک پہنچنے کیلئے ان کی عقلیں عاجز آ گئیں۔

وضاحت: قولہ: نعم الفرق

یہاں سے شارح کی غرض صاحب مفتاح کی خطاء کے سبب کو بیان کرنا ہے شارح کہتے ہیں کہ مفرد اور جمع معرف بلام کے درمیان فرق کرنا جائز ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ مفرد کی قرینہ کے ساتھ فرد واحد تک تخصیص کی جا سکتی ہے جبکہ جمع کی تخصیص رائے کے اختلاف پر دو یا تین افراد تک کی جا سکتی ہے لیکن جمع کی تخصیص فرد واحد تک کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ تخصیص نہیں ہوگی بلکہ یہ جمع کو منسوخ کرنا ہوگا جو کہ جائز نہیں ہے اس فرق کو صاحب مفتاح نے نہیں سمجھا جس کی وجہ سے وہ اس بات کی طرف چلے گئے کہ انہوں نے مفرد اور جمع کے درمیان عموم اور شمول کے اعتبار سے فرق بیان کیا اور اس میں غلطی کا ارتکاب ہوا۔

قولہ: لان وزانہ

یہاں سے شارح مفرد اور جمع معرف بلام کے درمیان فرق پر دلیل ذکر کر رہے ہیں دلیل یہ ہے کہ مفرد جنسیت کے معنی کو ذات کے اعتبار سے شامل ہوتا ہے اور اس کی فرد واحد تک تخصیص کرنا جائز ہے کیونکہ جنس کا اطلاق واحد اور کثیر پر ہوتا ہے اور جمع معرف بلام وصف جمعیت کے اعتبار سے معنی جنسیت کو شامل ہوتی ہے حتی کہ اس میں تین افراد تک تخصیص کرنا جائز ہے فرد واحد تک تخصیص نہیں کر سکتے ہیں ورنہ جمعیت کو باطل کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے کیونکہ الف لام جمعیت کے معنی کو باطل کرتا ہے لیکن جمعیت کی صورت کو باطل نہیں کرتا ہے۔

قولہ: فنحو قولهم

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ہم آپکی بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ جمع معرف بلام میں فرد واحد تک تخصیص کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ہم آپکے سامنے ایک ایسے مثال پیش کرتے ہیں جس میں معرف بلام استغراق کے اندر فرد واحد تک تخصیص کی گئی ہے جیسے فلان یرکب الخیل جمع معرف بلام ہے اور اس میں فرد واحد تک تخصیص کی گئی ہے کیونکہ ایک شخص ایک وقت میں ایک سے زائد گھوڑوں پر سوار ہونا ناممکن ہے تو معلوم ہوا کہ جمع معرف بلام میں فرد واحد تک تخصیص کی جا سکتی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ جو ہم نے کہا کہ جمع معرف بلام میں فرد واحد تک تخصیص کرنا جائز نہیں ہے تو یہ کلام حقیقت پر مبنی ہے اور جب کلام حقیقت پر مبنی نہ ہو بلکہ مجاز پر مبنی ہو تو جمع معرف بلام میں فرد واحد تک تخصیص کرنا جائز ہے اور مذکورہ مثال مجاز پر مبنی ہے اسی طرح بنو فلان قتلوا زیدا بھی مجاز پر مبنی ہے حقیقت کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے۔

قولہ: فان قلت

یہاں سے شارح کی غرض ایک عتراض نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ مروی ہے کہ الکتاب جو کہ مفرد ہے یہ الکتب جو جمع

معرف بلام ہے سے شمول کے اعتبار سے زیادہ ہے اور اس کو صاحب کشاف نے بھی اپنے قول اذا اراد.....الخ سے بیان کیا ہے تو معلوم ہوا کہ مفرد کا عموم شمول کے اعتبار سے جمع معرف بلام سے زیادہ ہے تو اس طرح صاحب کشاف کے اقوال میں تناقض ہوا کہ پہلے انہوں نے کہا کہ مفرد اور جمع معرف بلام استغراق میں برابر ہیں اور اب کہہ رہے ہیں کہ مفرد کا استغراق زیادہ ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ پھر ماتن علیہ الرحمۃ نے جو کہا اور صاحب مفتاح نے جو کہا کہ مفرد کا استغراق اشمل ہے تو یہ صحیح ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ صاحب کشاف نے جو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کے تحت بیان کیا یہ ان کا مذہب نہیں ہے بلکہ انہوں نے اس کلام کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کی توجیہ بیان کرنے کیلئے بیان کیا ہے اور آپکا اعتراض اس صورت میں وارد ہوسکتا ہے جبکہ یہ صاحب کشاف کا مختار مذہب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ انہوں نے کئی مرتبہ اس کے خلاف کی صراحت کی ہے۔

فائدہ: ماتن اور صاحب مفتاح نے جو کہا کہ مفرد کا استغراق اشمل ہے تو شارح کی طرف سے جو اعتراضات وارد ہوئے ان کے جوابات میں ماتن اور صاحب مفتاح کی طرف سے ہم یہ کہتے ہیں کہ ماتن اور صاحب مفتاح نے جو کہا کہ مفرد کا استغراق اشمل ہوتا ہے تا ان کہ مراد یہ ہے کہ وہ عام ہے برابر ہے کہ وہ لفظا: جیسے الــرجــل، یا معنوی طور پر ہو جیسے جمع معرف باللام جس میں جمعیت کا معنی باطل ہو جاتا ہے جیسے: الرجال، میں نے اس جواب کی وضاحت اصل اعتراض کے ضمن میں بھی کر دی تھی لیکن یاد دہانی کیلئے اس کو دوبارہ اشارۃ ذکر کیا ہے۔

عبارت:و لما کان ھنا مظنة اعتراض و ھو ان افراد الاسم یدل علی واحدة معناہ و استغراقه یدل علی تعددہ و الوحدة و التعدد مما یتنافیان فکیف یجتمعان اشار الی جوابه بقوله ولا تنافی بین الاستغراق و افرادالاسم لان الحرف الدال علی الاستغراق کحرف النفی و لام التعریف انما یدخل علیه ای علی الاسم المفرد حال کونه مجردا عن الدلالة علی معنی الوحدة کما انه مجرد عن الدلالة علی التعدد و انما امتنع حینئذ وصفه بنعت الجمع نحو الرجل الطوال للمحافظة علی التشاکل اللفظی و لانه ای المفرد الداخل علیه حرف الاستغراق بمعنی کل فرد لا مجموع الافراد و لھذا امتنع وصفه بنعت الجمع عند الجمھور و ان حکاہ الاخفش فی نحو الدینار الصفر و الدرھم البیض و اما قولھم ثوب اشمال و نطفة امشاج فلان الثوب مؤلف من قطع کلھا سمل ای خلق و النطفة مرکبة من اشیاء کل منھا مشیج فوصف المؤلف بوصف مجموع الاجزاء لانه ھو بعینه۔

ترجمہ:اور چونکہ یہ مقام محل اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم کا مفرد ہونا، وحدت معنی پر دلالت کرتا ہے اور استغراق تعدد معنی پر دلالت کرتا ہے اور وحدت اور تعدد دونوں متنافی ہیں تو دونوں کیسے جمع ہو سکتے ہیں ماتن نے اس کے جواب کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا ہے استغراق اور افراد اسم کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اس لئے استغراق پر دلالت کرنے والا حرف ایسا ہے جیسا کہ حرف نفی اور حرف تعریف مفرد پر اس حال میں داخل ہوتا ہے کہ وہ وحدت کی معنی پر دلالت سے خالی ہوتا ہے جیسا کہ وہ تعدد پر دلالت سے خالی ہوتا ہے اور اس وقت وصف جمع کے ساتھ اس کا متصف ہونا مشاکلت لفظی کی حفاظت کی وجہ سے ممتنع ہے جیسے: الرجال، الطّوال اور اس لئے کہ وہ یعنی مفرد جس پر حرف استغراق داخل ہوتا ہے کل فرد کے معنی میں ہے نہ کہ مجموعہ افراد کے معنی میں ہے اسی وجہ سے وصف جمع کے ساتھ اس کا موصوف ہونا جمہور کے نزدیک ممتنع ہے اگرچہ اخفش نے الدینار الصفر اور الدرہم البیض جیسی مثالوں میں اس کی حکایت کی ہے بہر حال ان کا قول ثوب اشمال اور نطفہ امشاج اس وجہ سے ہے کہ ثوب ایسے ٹکڑوں سے مؤلف (بنایا) گیا ہے جن میں سے ہر ایک کو علیحدہ بنایا گیا ہے اور نطفہ چند ایسی چیزوں سے مرکب ہے جن میں سے ہر ایک برانگیختہ (جوش) ہونے والی ہے تو مؤلف کو اجزاء کے مجموعہ کے وصف کے ساتھ متصف کیا گیا کیونکہ وہ بعینہ یہی ہے۔

وضاحت:قوله لما کان ھھنا

شارح فرماتے ہیں کہ یہ مقام محل اعتراض ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ اسم جنس مفرد پر اداۃ استغراق کو داخل کرنا ناجائز ہوتا ہے کیونکہ اسم جنس مفرد، مفرد ہونے کی وجہ سے معنی واحد پر دلالت کرتا ہے اور اداۃ استغراق جو اس پر داخل ہوتے ہیں وہ تعدد معنی پر دلالت کرتے ہیں اور وحدت اور تعدد کے درمیان چونکہ منافات ہے اس لئے اسم جنس مفرد پر اداۃ استغراق کا داخل کرنا باطل ہوگا؟

جواب: اول یہ ہے کہ وحدت اور تعدد کے درمیان منافات تو تسلیم ہے لیکن اداۃ استغراق جو تعدد کا فائدہ دیتے ہیں اسم

جنس مفرد پراس وقت داخل ہوگا جب اس کو وحدت کے معنی سے خالی کرلیا گیا ہو یعنی اسم جنس مفرد کو پہلے وحدت کے معنی سے خالی کیا جائے گا پھراس پر اداۃ استغراق داخل ہوگا جیسا کہ مفرد پر علامات تثنیہ اور جمع اس وقت داخل ہوتی ہے جبکہ مفرد کو وحدت کے معنی سے خالی کرلیا گیا ہو تو جب ایسا ہے اسم جنس مفرد پر اداۃ استغراق داخل کرنے سے اجتماع متنافیین لازم نہیں آئے گا۔

قوله: وانما امتنع وصفه

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ اداۃ استغراق داخل ہونے سے مفرد چونکہ وحدت کے معنی سے خالی ہوجاتا ہے اس لئے وہ مفرد جس پر اداۃ استغراق داخل ہوتا ہے صرف تعدد پر دلالت کرے گا اور جو کلمہ تعدد پر دلالت کرتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ جمع کو اس کی صفت بنانا جائز ہو مثلا: الرجل ا لطوال کہنا جائز ہو حالانکہ نحویوں نے اس کو ممتنع قرار دیا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ نحویوں نے محض مشاکلت لفظی کی حفاظت کی خاطر اس سے منع کیا ہے یعنی اسم جنس مفرد اداۃ استغراق پر داخل ہونے کے باوجود چونکہ لفظوں میں مفرد ہے اس لئے اگر جمع کو اس کی صفت بنا دیا گیا تو موصوف اور صفت لفظوں میں ہم شکل نہیں رہیں گے۔

جواب ثانی: اصل اعتراض کا جواب ثانی یہ ہے کہ وہ مفرد جس پر اداۃ استغراق داخل ہے وہ کل فرد فرد کے معنی میں ہوتا ہے مجموعی افراد کے معنی میں نہیں ہوتا کل فرد فرد کا مطلب یہ ہے کہ لفظ علی سبیل البدلیۃ ایک ایک فرد پر اس طرح دلالت کرے گا کہ جب ایک پر دلالت کرے گا تو دوسرا فرد اس کے ساتھ معتبر نہ ہوگا یعنی لفظ جن تمام افراد پر صادق آتا ہے ان سب پر دلالت کریگا کوئی فرد خارج نہیں ہوگا لیکن یکے بعد دیگرے ایک ایک پر دلالت کریگا اجتماعی طور پر سب پر دلالت نہیں کریگا ار مجموعہ افراد کا مطلب یہ ہے کہ لفظ ایک ساتھ سب پر دلالت کرے بہر حال کل فرد فرد وحدت کے متنافی نہیں ہے ہاں مجموعہ افراد وحدت کے متنافی ہے کل فرد وحدت کے متنافی نہیں ہے اس لئے اسم جنس مفرد پر اداۃ استغراق داخل کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا اور اجتماع متنافیین کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

شارح نے کہا کہ وہ مفرد جس پر اداۃ استغراق داخل ہے چونکہ کل فرد کے معنی میں ہے اس لئے جمہور نحاۃ کے نزدیک جمع کو اس کی صفت بنانا ممتنع ہے اگر چہ اخفش نحوی نے الدینار الصفر اور الدرھم البیض میں الدینار اور الدرھم مفرد کی صفت الصفر اور البیض جمع کا لانا نقل کیا ہے لیکن جمہور نے اس کا جواب دیا کہ یہ مثال گھڑی ہوئی ہے سماعی نہیں ہے

قوله: اما قولهم ثوب اشتمال

یہاں سے شارح کی غرض ایک عتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ہم آپکی اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مفرد کی جمع کے ساتھ صفت لانا جائز نہیں ہے ہم آپکو ایسی مثال دکھاتے ہیں جس میں مفرد کی صفت جمع لائی گئی ہے جیسے ثوب اشمال اور نطفۃ امشاج تو یہاں ثوب کی صفت اشمال کے

ساتھ اور نطفہ کی صفت امشاج کے ساتھ کے ساتھ لائی گئی ہے جو کہ جمع ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ان کا یہ قول مطلقا نہیں ہے بلکہ اس خاص صورت کے بارے ہے جہاں مؤلف کو اجزاء کے مجموعہ کے وصف کے ساتھ متصف کیا گیا ہو کیونکہ کپڑا مختلف ٹکڑوں (دھاگوں) سے بنایا جاتا ہے جس میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ بنایا جاتا ہے اور اسی طرح نطفہ ایسی کثیر چیزوں سے ملکر بنتا ہے جن میں سے ہر ایک کے اندر جوش ہوتا ہے لہذا وہ مؤلف جن کو اجزاء کے مجموعی کے ساتھ متصف کیا جائے اس کے درمیان اور مفرد مستغرق کے درمیان فرق عظیم پایا جاتا ہے لہذا آپکا اعتراض درست نہیں ہے۔

عبارت:و بالاضافة ای تعریف المسند الیه باضافته الی شیء من المعارف لانها اخصر طریق الی احضار المسند الیه فی ذهن السامع نحو قول جعفر بن علبة الحارثی هو ای

مهو یبی و ھذا اخصر من الذی اھواہ و نحو ذلك و الاختصار مطلوب لضیق المقام و فرط السامة لکونه فی السجن و حبیبه علی الرحیل مع الرکب الیمانین مصعد ای مبعد ذاھب فی الارض و تمامه جنیب و جثمانی بمکة موثق و الجنیب المجنوب المستتبع و الجثمان الشخص و الموثق المقید ولفظ البیت خبر و معناہ تاسف و تحسر علی بعد الحبیب

او لتضمنها تعظیما لشان المضاف الیه او المضاف او غیر ھما کقولك فی الاول و عبدی حضر و فی الثانی عبد الخلیفة رکب و فی الثالث عبد السلطان عندی تعظیما لشان المتکلم بان عبد السلطان عندہ و ھو وان کان مضافا الیه لکنه غیر المسند الیه المضاف و غیر ما اضیف الیه المسند الیه و ھو المراد بقوله او غیرھما

ترجمہ: اور مسند الیہ کو معرف کی اقسام میں سے کسی قسم کی طرف اضافت کے ساتھ لانا اس لئے ہوتا کہ یہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کا زیادہ مختصر طریقہ ہوتا ہے جیسے جعفر بن علبہ حارثی کے قول میں ہے: ھوای مھوی، یہ الذی اھواہ وغیرہ سے زیادہ مختصر ہے، اور یہاں مقام کی تنگی اور مایوسی کی زیادتی کی وجہ سے اختصار ہی مطلوب ہے کیونکہ وہ قید میں ہے اور اس کا محبوب حازم سفر ہے یعنی سواروں کے ساتھ دور دراز جا رہا ہے اور مکمل شعر یہ ہے کہ میرا جسم مکہ میں مقید ہے جلیب یعنی محبوب توابع اور جثمان شخص اور موثق مقید اور لفظ بیت خبر ہے اور اس کا معنی تأسف اور تحسر کے ہیں یا اس لئے کہ اضافت مضاف الیہ یا مضاف کی یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم شان کو متضمن ہوتی ہے جب تیرا قول مضاف الیہ کی تعظیم کے سلسلہ میں عبدی حضر اور مضاف کی تعظیم کے سلسلہ میں عبد خلیفۃ رکب (اسمیں غلام کی تعظیم ہے کہ وہ خلیفہ کا غلام ہے) اور مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کے سلسلہ میں عبد السلطان عندی اسمیں متکلم کی تعظیم ہے بایں طور پر کی اس کے پاس بادشاہ کا غلام ہے اور متکلم (یا متکلم) اگرچہ مضاف الیہ ہے لیکن مسند الیہ مضاف اور مسند الیہ مضاف الیہ کے علاوہ ہے اور مصنف کے قول او غیرہما سے یہ ہی مراد ہے۔

وضاحت: قوله وھو وان و کان

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اس مثال میں متکلم یعنی یاد متکلم عند کا مضاف الیہ ہے لہذا یہ تعظیم مضاف الیہ کی مثال ہوتی ہے نہ کہ مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مصنف کے قول او غیرھما سے مراد یہ ہے کہ غیر المسند الیہ مضاف اور غیر مسند الیہ مضاف الیہ ہے یعنی غیرھما سے مراد یہ ہے کہ نہ تو وہ مسند الیہ مضاف ہو اور نہ مسند الیہ مضاف الیہ ہو اگرچہ عندی میں یاد متکلم عند کا مضاف الیہ ہے لیکن مسند الیہ نہیں ہے۔

عبارت:او لتضمنها تحقیر المضاف نحو ولد الحجام حاضر او للمضاف الیه نحو ضارب زید حاضر او غیرهما نحو ولد الحجام یجالس زیدا او ینادمه و قد یکون الاضافة لاغنائها عن تفصیل متعذر نحو اتفق اهل الحق علی کذا او متعسر نحو اهل البلد فعلوا کذا او لانه یمنع عن التفصیل مانع کتقدیم بعض علی بعض من غیر مرجح نحو حضر الیوم علماء البلد و کا لتصریح بذمهم اوهانتهم نحو علماء البلد فعلوا کذا و کسامة السامع او المخاطب او المتکلم نحو حضر اهل السوق او لتضمن الاضافة تحریضا علی اکرام او اذلال او نحو هما نحو صدیقك او عدوك بالباب و منه قوله تعالی لا تضار والدة بولدها و لا مولود له بولده فانه لما نهیت المرء ة عن المضارة اضیف الولد الیها استعطافا لها علیه و کذا الوالد او لتضمنها استهزاء او تهکما ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون او اعتبارا لطیفا مجازیا و هو الاضافة بادنی ملابسة من غیر تملك و اختصاص نحو کوکب الخرقاء او لانه لا طریق الی احضاره سوی الاضافةنحو غلام زید بالباب او لافادة الاضافة جنسیة و تعمیما کقولهم تدلك علی خزامی الارض النفحة من رائحتها بمعنی علی جنس الخزامی و ذلك لان الاسم المفرد حامل لمعنی الجنسیة و الفردیة فاذا اضیف اضافة هی من خواص الجنس دون الفرد علم ان القصد به الی الجنس کالوصف فی نحو قوله تعالی و لا طائر یطیر بجناحیه علی ما سیجیء ان شاء الله تعالی۔

ترجمہ: یا اس لئے کہ اضافت مضاف کی تحقیر کو متضمن ہے جیسے ولد الحجام حضر یا مضاف الیہ کی تحقیر کو جیسے ضارب زید حاضر یا ان دونوں کے علاوہ کی تحقیر کو جیسے ولد الحجام یجالس زیدا و ینادمہ اور کبھی اضافت تفصیل متعذر سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اتفقا اهل الحق کذا یا تفصیل دشوار سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اهل البلد فعل کذا یا اس لئے کہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہے جیسے بعض کو بعض پر مقدم کرنا بغیر مرجح کے جیسے حضر الیوم علماء البلد اور جیسے انکی مذمت اور اہانت صراحت کرنا جیسے علماء البلد فعلوا کذا اور جیسے سامع یا متکلم کو ملال میں ڈال دینا جیسے حضر اهل السوق یا اس وجہ سے کہ اضافت اکرام یا ذلیل کرنے یا ان کی مثل پر ابھارنے کو متضمن ہوتی ہے جیسے صدیقك یا عدوك بالاب اور اسی قبیل سے اللہ تعالی کا قول ولا تضار بوالدة بولدها ولا مولودله بولده کیونکہ جب عورت کو تکلیف اور اذیت دینے سے منع کیا گیا تو بچہ کی اس کی طرف اضافت کر دی اس کیلئے بچہ پر شفقت کا تقاضا کرتے ہوئے اور اسی طرح والد کی طرف اضافت کی گئی یا اس وجہ سے کہ اضافت استہزاء اور تہکم کو متضمن ہوتی ہے جیسے ان رسولکم الّذی ارسل الیکم لمجنون یا اس وجہ سے کہ اضافت ایک اعتبار لطیف مجازی کو متضمن ہوتی ہے اور وہ اعتبار لطیف یہ ہے کہ بغیر تملک اور اختصاص سے ادنی ملابسط کی وجہ سے اضافت کر دینا جیسے کوکب الخرقاء یا اس وجہ سے کہ اضافت کے علاوہ مسند الیہ کو حاصل کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہوتا ہے جیسے غلام زید بالباب یا اس وجہ سے کہ اضافت جنسیت اور عموم کا فائدی دیتی ہے جیسے انکا قول ارض الخزامی پر اس کا بو کا جھونکا تمہاری رہنمائی کرتا ہے یعنی جنس خزامی پر اور یہ اس وجہ سے کہ اسم مفرد جنسیت اور فردیت کے معنی کو متضمن ہوتا ہے تو جب ایسی اضافت کر دی جو کہ جنس کے

خواص میں سے ہے نہ کہ فرد کے خواص میں تو معلوم ہو گیا کہ مقصود اس سے جنس ہے جیسا کہ اللہ تعالی کے قول لا طائر یطیر بجناحہ میں وصف مقصود ہے اس پر بنیاد کرتے ہوئے جو ان شاء اللہ عنقریب آئے گا۔

وضاحت:قوله اعتبار لطیفا

یہاں سے شارح کی غرض مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لانے کا ایک نکتہ بیان کر رہے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ ایک اعتبار لطیف مجازی کے وجہ سے معرفہ لایا جاتا ہے حقیقی کی وجہ سے نہیں لایا جاتا کیونکہ لطیف حقیقی تملک اور اختصاص کی وجہ سے ہوتا ہے اور وہ اعتبار لطیف مجازی یہ ہوتا ہے کہ بغیر ملکیت اور اختصاص کے ادنی مشابہت کی وجہ سے اضافت کر دینا اسمیں اضافت کے فائدے کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اضافت ملکیت یا اختصاص کی وجہ سے کی جاتی ہے ملکیت مضاف الیہ کے اعتبار سے ہوتی ہے جبکہ اختصاص مضاف کے اعتبار سے ہوتا ہے اور یہاں پر شارح نے جو مثال بیان کی ہے کوکب الخرقاء اس میں دونوں منتفی ہیں لہذا یہاں پر اعتبار لطیف مجازی ہوگا مثال کی وضاحت یہ ہے کہ خرقاء ایک عورت تھی جو کہ ناقص العقل اور احمق تھی یہ عورت ساری گرمیاں فضول وقت گزارتی رہتی تھی جب سہیل ستارہ جو قطب جنوب کے قریب ہے اور سردیوں کی ابتداء کے وقت طلوع ہوتا ہے تو جیسے ہی یہ ستارہ زائل ہوتا تو سردی کیلئے اس عورت کو کپڑوں کی حاجت پڑتی تو اب یہ روئی لے کر اس کا علیحدہ علیحدہ کرتی اور جلدی جلدی دھاگہ بنا کر کپڑے بنانے کی کوشش شروع کر دیتی لیکن وقت کی تنگی کی وجہ سے یہ کام مکمل نہ ہو سکتا اس طرح اس کو سردیوں کے موسم میں بغیر گرم کپڑوں کے بڑی مشقت و تکلیف کا سامنا کرنا پڑتا تھا تو چونکہ یہ اس ستارے کے ظاہر ہوتے وقت اپنا کام شروع کرتی ہے پس اسی ادنی ملابست اور تعلق کی بناء پر اس ستارے کی اضافت اس کی طرف کر دی گئی اگر چہ نہ تو یہ اس کی مالک ہے اور نہ ہی اس کو اس عورت کے ساتھ کوئی اختصاص حاصل ہے۔

قوله:اولا فادة الضافة الجنسية

یہاں سے شارح کی غرض مسند الیہ کے علاوہ کی اضافت کے ساتھ لانے کی ایک مثال اور نکتہ بیان کر رہے ہیں شارح کہتے ہیں کہ کبھی اضافت کو جنسیت اور عموم پر دلالت کرنے کیلئے بھی لایا جاتا ہے جیسے اس کی مثال تدلك علی خزامی الارض النفخة من رائحتها ہے کہ یہاں اگر خزامی کی اضافت ارض کی طرف نہ کی جاتی کہ اس سے معنی جنسیت کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا تھا بلکہ یہ فردیت کے معنی کا فائدہ دیتی ہے جبکہ اضافت جنسیت کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ اسم مفرد معنی جنسیت اور فردیت کو متضمن ہوتا ہے لیکن جب اس کی اضافت اس چیز کی طرف کر دی جائے جو کہ جنس کے خواص میں سے ہو تو یہ جنسیت کا فائدہ دیتا ہے کہ اس کی اضافت ارض کی طرف کرنا یہ جنسیت کا فائدہ دے رہا ہے کیونکہ ارض جنس ہے جیسے کہ اللہ تعالی کا قول لا طائر یطیر میں وصف کا ارادہ کیا گیا ہے افراد کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

عبارت:اما تنكيره فللافراد اى تنكير المسند اليه للقصد الى فرد مما يصدق عليه اسم الجنس نحو قوله تعالى و جاء رجل من اقصى المدينة يسعى او النوعية اى القصد الى نوع منه نحو و على ابصارهم غشاوة اى نوع من الاغطية غير ما يتعارفه الناس و هو غطاء التعامى عن أيات الله و فى المفتاح انه للتعظيم اى غشاوة عظيمة تحجب ابصارهم بالكلية و تحول بينها و بين الادراك لان المقصود بيان بعد حالهم عن الادراك و التعظيم ادل عليه و اوفى بتاديته او التعظيم او التحقير يعنى انه بلغ فى ارتفاع شانه او انحطاطه مبلغا لا يمكن ان يعرف كقوله اى قول ابن ابى السمط له حاجب اى مانع عظيم فى كل امر يشينه اى يعيبه و ليس له عن طالب العرف اى الاحسان حاجب حقير فكيف بالعظيم۔

ترجمہ:اور بہرحال مسندالیہ کونکرہ لانا اس فرد غیر معین کا قصد کرتے ہوئے جس پر اسم جنس صادق آتا ہے جیسے ایک شخص شہر کے کنارے سے دوڑتا ہوا آیا یا نوعیت کیلئے یعنی اس لئے کہ اس کی ایک نوع مقصود ہے اور جیسے انکی آنکھوں پر پردہ ہے یعنی ایک قسم کا پردہ ہے جو کہ لوگوں کے درمیان معروف ومشہور نہیں ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی آیات سے اندھے پن کا پردہ ہے اور مفتاح میں یہ ہے کہ وہ تعظیم کیلئے ہے یعنی بہت بڑا پردہ جو کلی طور پر انکی آنکھوں کو ڈھانپ لیتا ہے اور انکی آنکھوں اور ادراک کے درمیان حائل (رکاوٹ) ہو جاتا ہے کیونکہ مقصود انکی حالت کے بعد کو بیان کرنا ہے ادراک کرنے سے اور تعظیم (یعنی بڑا ہونا) اس مقصود پر زیادہ دلالت کرتا ہے اور اس بعدیت کو مکمل طور پر پورا کرتا ہے یا تعظیم تحقیر کیلئے یعنی وہ اپنی شان کی بلندی میں یا اپنی شان کی پستی میں ایسی حد تک پہنچا ہوا ہے کہ اس کو پہچاننا ممکن نہیں ہے جیسے اس کا قول یعنی ابن ابی سیمط کا قول ممدوح کیلئے بڑا مانع ہے ہر اس چیز سے جو اس کو عیب لگانے اور ممدوح کیلئے طالب احسان سے ادنی اور حقیر سا مانع نہیں ہے تو بڑا مانع کیسے ہوگا۔

وضاحت: قوله:اما تنكيره فللافراد

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ مسندالیہ کونکرہ لانے کے اسباب بیاب کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ مسندالیہ خواہ مفرد ہو تثنیہ ہو یا جمع ہو اس کونکرہ اس وقت لایا جاتا ہے جب کہ نکرہ کے افراد میں سے کسی ایک فرد غیر معین پر حکم لگانا مقصود ہو جیسے جاء رجل یسعی پس رجل جو کہ مسندالیہ ہے اور نکرہ ہے اس سے مراد ایک فرق ہے اس آیت میں سے رجل سے ایک مؤمن آدمی مراد ہے جس کا تعلق آل فرعون سے تھا۔

قوله: او النوعية منه

یہاں سے مصنف یہ بیان کر رہے ہیں کہ مسندالیہ کونکرہ اس وقت بھی لایا جاتا ہے جب کہ اسم جنس منکر کی انواع میں سے ایک نوع پر حکم لگانا مقصود ہو جیسے وعلی ابصارھم غشاوۃ میں غشاوۃ نکرہ سے ایک قسم کا پردہ ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی آیت سے اندھا ہونے کا پردہ ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے پہلے کہا کہ نکرہ سے فرد مقصود ہوتا ہے اور اب کہہ رہے ہیں کہ نوع مقصود ہے تو یہ

دونوں باتیں کیسے جمع ہونگی؟

جواب: یہ ہے کہ نکرہ واحد پر دلالت کرتا ہے اور وحدت کی دو قسمیں ہیں (۱) وحدت شخصیہ (۲) وحدت نوعیہ تو نکرہ جس طرح وحدت شخصیہ پر دلالت کرتا ہے اسی طرح وحدت نوعیہ پر بھی دلالت کرتا ہے۔

قولہ: وفی المفتاح

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا یہ کلام غشاوۃ کی تنکیر نوعیت کیلئے ہے تو زمخشری کی تعریف کشاف میں مذکور ہے لیکن مفتاح العلوم میں یہ کہا ہے کہ غشاوۃ کی تنکیر تعظیم کیلئے ہے اور مراد یہ ہے کہ انکی آنکھوں پر ایک بہت بڑا پردہ ہے اور یہ زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس آیت سے اللہ تعالی کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ لوگ اللہ تعالی کی آیات کے ادراک سے بہت دور ہیں اور تنکیر کا تعظیم کیلئے ہونا اس مقصد پر زیادہ دال ہے اور اس مقصد کو مکمل طور پر ادا کرنے والا ہے بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ مصنف کے کلام اور صاحب مفتاح کے کلام میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ غشاوۃ عظیمۃ مطلق غشاوۃ کی ایک نوع ہے پس مصنف کی مراد یہ ہے کہ انکی آنکھوں پر غشاوۃ کی ایک نوع پڑی ہوئی ہے اور غشاوۃ عظیمۃ ہے اور جب ایسا ہے تو غشاوۃ کی تنکیر نوعیت اور تعظیم دونوں کیلئے ہوگی۔

عبارت:او التکثیر کقولھم ان له لابلا و ان له لغنما او التقلیل نحو قوله تعالی رضوان من الله اکبر و الفرق بین التعظیم و التکثیر ان التعظیم بحسب ارتفاع الشان و علو الطبقة و التکثیر بحسب اعتبار الکمیة تحقیقا او تقدیرا کما فی المعدودات و الموزونات والمشبھات بھما و کذا التحقیر و التقلیل و الی الفرق اشار بقوله وقد جاء للتعظیم و التکثیر نحو و ان یکذبوك فقد کذبت رسل ای ذوعدد کثیر ھذا ناظر الی التکثیر و أیات عظام ھذا ناظر الی التعظیم و یجیء للتحقیر و التقلیل ایضا نحو اعطانی شیئا ای حقیرا قلیلا فالتعظیم و التکثیر قد یجتمعان و قد یفترقان و کذا التحقیر و التقلیل وقد ینکر المسند الیه لعدم علم المتکلم بجھة من جھات التعریف حقیقة او تجاھلا او لانه یمنع عن التعریف مانع کقوله اذا سئمت مھنده یمین لطول الحمل بدله شمالا لم یقل یمینه احترازا عن التصریح بنسبة السأمة الی یمین الممدوح۔

ترجمہ: اور مسند الیہ کو نکرہ تکثیر کیلئے لاتے ہیں جیسے ان کا قول اور ان کے پاس بہت سے اونٹ اور بہت سے بکریاں ہیں یا تقلیل کیلئے جیسے اللہ تعالی کی تھوڑی سی خشنودی بھی بہت بڑی ہے اور تعظیم و تنکیر کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعظیم علوشان اور بلندی رتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تکثیر کمیات اور مقادیر کے اعتبار سے ہوتی ہے تحقیقا یا تقدیرا جبکہ معدودات موضوفات اور جوان کے مشابہ ہیں ان کے اندر ہوتی ہے ایسے ہی تحقیر و تقلیل کے درمیان فرق ہے اور اس بات کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ تنکیر تعظیم اور تکثیر دونوں کیلئے آتی ہے جیسے اگر یہ لوگ آپ کی تکذیب کریں تو آپ سے پہلے بہت سے لوگوں کی تکذیب کی جا چکی ہے یہ معنی تعظیم کے اعتبار سے ہیں یا بڑی بڑی نشانیوں والوں کی تکذیب کی جا چکی ہے یہ معنی تعظیم کے اعتبار سے ہیں اور کبھی تنکیر، تحقیر و تقلیل دونوں کیلئے ہوتی ہے جیسے اس نے مجھے حقیر و قلیل شیء عطاء کی ہے تو تعظیم و تکثیر کبھی ایک مثال میں جمع ہو جاتے ہیں جیسے (آیت کریمہ) میں اور کبھی جدا جدا ہوتے ہیں (جیسا کہ مذکورہ شعر لہ حاجب میں) اور اسی طرح تحقیر و تقلیل کی صورت ہے اور کبھی مسند الیہ کو اس لئے نکرہ لایا جاتا ہے متکلم کو تعریفات کے جہتوں میں سے کسے جہت کا حقیقت میں علم نہیں ہوتا ہے یا جاہل بنتے ہوئے عدم علم کی وجہ سے یا اس وجہ سے کہ تعریف سے کوئی مانع ہوتا ہے جیسے اس کا قول جب دایاں ہاتھ بہت زیادہ بندی تلوار کو تھامنے کی وجہ سے تھک جاتا ہے تو وہ اس تلوار کو بائیں ہاتھ میں تبدیل کر لیتا ہے یہاں شاعر نے یمینہ نہیں کہا عین ممدوح کی طرف تھاوٹ کی نسبت کی صراحت سے احتراز کرتے ہوئے۔

وضاحت:قوله: والفرق بین التعظیم والتکثیر

یہاں سے شارح علیہ الرحمہ ان دونوں کے درمیان فرق کو واضح کر رہے ہیں۔ان دونوں کے درمیان فرق دو اعتبار سے ہے:(۱) خارج کے اعتبار سے تو فرق یہ ہے کہ تعظیم کا استعمال ان اشیاء میں کیا جاتا ہے جن کے اجزاء میں اتصال ہو جیسے کہا جائے گا حجر عظیم لیکن حجر کثیر نہیں کہا جائے گا اور تکثیر ان اشیاء میں ہوتی ہے جن کے اجزاء میں اتصال نہ ہو جیسے رجال کثیر تو کہا جائے گا لیکن رجال عظیم نہیں کہا جائے گا۔(۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ تعظیم کا استعمال کیفیات میں کیا جاتا ہے اور تکثیر کا استعمال کمیات میں کیا جاتا ہے۔

عبارت:و جعل صاحب المفتاح التنکیر فی قوله تعالی و لئن مستهم نفحة من عذاب ربك للتحقیر و اعترض المصنف بان التحقیر مستفاد من بناء المرة و نفس الکلمة لانها اما من قولهم نفحت الریح اذاهبت ای هبة او من نفح الطیب اذا فاح ای فوحة و جوابه انه ان ارادان لبناء المرة ونفس الکلمة مدخلا فی افادة التحقیر فهذا لا ینافی کون التنکیر للتحقیر لانه مما یقبل الشدة و الضعف و ان اراد بان التحقیر المستفاد من الایة مفهوم منها بحیث لا مدخل للتنکیر اصلا فممنوع للفرق الظاهر بین التحقیر فی نفحةمن العذاب و بینه فی نفحة العذاب بالاضافة و مما یحتمل التعظیم و التقلیل قوله تعالی انی اخاف ای یمسك عذاب من الرحمٰن ای عذاب هائل او شیء من العذاب و لادلالة للفظ المس و ا ضافته العذاب الی الرحمن علی ترجیح الثانی کما ذکره بعضهم لقوله تعالی لمسکم فیما اخذتم فیه عذاب عظیم و لان العقوبة من الکریم الحلیم اشد لقوله علیه االصلوة و السلام اعوذبالله من غضب الحلیم ۔

ترجمہ:اورصاحب مفتاح نے اللہ تعالی کے قول ولئن مستھم نفحۃ من عذاب ربک میں تنکیر کوتحقیر کیلئے بنایا ہےاس پر مصنف نے اپنی شرح ایضاح میں یہ اعتراض کر دیا کہ تحقیر مرۃ کے وزن پر صیغے کے آنے سے مستفاد ہورہی ہےاور نفس کلمہ سے کیونکہ یہ یا تو ان کے قول نفخت الریح اذاھبت ای ھبۃ سے لیا گیا ہے یا یہ نفخ بالطیب اذا فاح ای فوحۃ سے ہےاس کا جواب یہ ہے کہ اگر تو مصنف کی مراد یہ ہے کہ مرۃ کے وزن اوراور نفس کلمہ کوتحقیر کا فائدہ دینے میں دخل ہےتو یہ بات اس کے منافی نہیں ہے کہ تنکیر تحقیر کیلئے ہے کیونکہ تحقیر کا تعلق ان اشیاء سے ہے جوشدت اورضعف کوقبول کرتی ہےاوراگر مصنف کی یہ مراد ہے کہ تحقیر آیت مبارکہ سے اسطرح مستفاد اورمفہوم ہورہی ہے کہ تنکیر کوسرے سے اس میں دخل ہی نہیں ہےتو یہ قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ اس تحقیر کے درمیان جونفحۃ من العذ اب سے اور جو فی نفحۃ سے سمجھی جارہی ہےفرق کے ظاہر ہونے کی وجہ سےاوراس میں سے جو تعظیم و تقلیل کا احتمال رکھتا ہےاللہ تعالی کا یہ قول بھی ہے کہ بیشک مجھے خوف ہے کہ رحمٰن کا عذاب تمہیں چھوئے یعنی عظیم عذاب یا تھوڑا ساعذاب اور لفظ مس اورعذاب کی رحمٰن کی طرف اضافت کوثانی کی ترجیح دینے پرکوئی دلالت نہیں پائی جاتی ہے جیسا کہ بعض نے ذکر کیا کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا لمسکم فیما اخذتم فیہ عذاب عظیم اوراس لئے کہ حلیم کریم کی طرف سے عذاب شدت والا سخت ہوتا ہے۔

وضاحت: قوله قد جعل صاحب ا لمفتاح

یہاں کی شارح کی تین اغراض ہیں:

غرض اول تو صاحب مفتاح کے کلام کونقل کرنا ہے۔**غرض ثانی** اس پر مصنف نے اعتراض وارد کیا ہےاس کو بیان کرنا ہےاور **غرض ثالث** اس اعتراض کا جواب دینا ہے۔

غرض اول یہ ہے کہ صاحب مفتاح کہا کہ اللہ تعالی کے فرمان ولئن مستهم نفخة من عذاب ربك میں نفحۃ کونکرہ تحقیر کیلئے لایا گیا ہے یعنی عذاب حقیر۔

غرض ثانی: اعتراض: یہ ہے کہ ماتن نے اپنی شرح ایضاح میں کہا کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ آیت مبارکہ میں تنکیر تحقیر کیلئے ہے بلکہ تحقیر تو مرۃ کے وزن اور نفس کلمہ سے مستفاد ہو رہی ہے کیونکہ نخفۃ یا تو ان کے قول نفخت الریح سے ماخوذ ہے کیونکہ نفخہ ھبۃ تحقیر پر دلالت کرتی ہے کیونکہ نفخہ ھبۃ ضعیف ہوا کو کہا جاتا ہے یا یہ ماخوذ ہے ان کے قول نفح الطیب اذا فاح سے یعنی مستھم فوجد اور یہ بھی تحقیر پر دلالت کرتا ہے کیونکہ نفح الطیب ضعیف ھوا کو کہا جاتا ہے اور اسی طرح جو صرف ونحو میں بیان کیا جاتا ہے کہ فعلۃ کا وزن ایک مرتبہ کیلئے آتا ہے اور فعلۃ کا وزن حال کیلئے آتا ہے یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تحقیر تنکیر سے مستفاد نہیں ہو رہی ہے بلکہ نفس کلمہ سے مستفاد ہو رہی ہے؟

جواب یہ ہے کہ اگر تو مصنف کی مراد یہ ہے کہ نفس کلمہ کو تحقیر میں عمل دخل ہے یہ اس بات کے منافی نہیں ہے کہ تنکیر تحقیر کیلئے کیونکہ جائز ہے کہ نفس کلمہ سے کچھ تحقیر حاصل ہو رہی ہو اور کچھ تحقیر تنکیر سے حاصل ہو رہی ہو کیونکہ تحقیر کا تعلق ان اشیاء سے ہے جو شدت وضعف کو قبول کرتی ہیں لہذا جو صاحب مفتاح نے کہا وہ غلط نہیں ہے بلکہ درست ہے بلکہ تحقیر میں زیادتی ہو جائے گی۔

اور اگر مصنف کی یہ مراد ہے کہ تحقیر صرف اور صرف نفس کلمہ سے حاصل ہو رہی ہے اور تنکیر کو بالکل اسمیں کوئی عمل دخل نہیں ہے تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ تنکیر سے بھی تحقیر حاصل ہوتی ہے جیسا کہ نفحۃ من العذاب اور نفحۃ العذاب کے درمیان پائی جانے والی تحقیر سے ظاہر ہوتی ہے کیونکہ نفحۃ من العذاب سے جو تحقیر حاصل ہو رہی ہے وہ زیادہ ہے اور نفحۃ العذاب سے جو تحقیر حاصل ہو رہی ہے وہ کم ہے اور زیادتی کی وجہ اس کا نکرا ہونا ہے لہذا معلوم ہوا کہ تنکیر سے بھی تحقیر حاصل ہوتی ہے حاصل کلام یہ ہے کہ اگر آیت مبارکہ میں تحقیر صرف نفس کلمہ سے حاصل ہو رہی ہو جو اس صورت میں ہم نے فرق بیان کیا ہے اس کا کیا معنی ومطلب ہوگا لہذا معلوم ہوا کہ تنکیر سے بھی تحقیر حاصل ہوتی ہے۔

قوله:ولا دلالة

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو کہا کہ انی اخاف ان یمسک آیت مبارکہ میں تعظیم وتقلیل دونوں کا احتمال ہے ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ یہ آیت مبارکہ صرف تقلیل میں نص ہے اور اس پر دو قرینے ہیں پہلا قرینہ تو لفظ مسّ ہے جو کہ تقلیل پر دلالت کر رہا ہے اور دوسرا قرینہ عذاب میں رحمٰن ہے کیونکہ رحمٰن کی طرف سے عذاب قلیل ہوتا ہے عظیم نہیں ہوتا ہے ان دونوں قرینوں سے معلوم ہوا کہ یہ آیت مبارکہ قلیل میں نص ہے؟

جواب یہ ہے لفظ مس کیلئے قلیل پر کوئی دلالت نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا لمسکم فیما اخذتم فیه عذاب عظیم ، یہاں لفظ مسّ موجود ہے جبکہ اس کے ساتھ عذاب عظیم بھی موجود ہے اور اسی طرح لفظ رحمٰن کیلئے بھی تقلیل پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے کیونکہ حضور علیہ الصلوۃ والسلام نے ارشاد فرمایا اعوذبالله من غضب الحلیم کیونکہ حلیم اولا تو عذاب نہیں دیتا لیکن جب عذاب کا ارادہ فرماتا ہے تو عظیم اور شدت والا عذاب دیتا ہے۔

عبارت:و من تنکیرغیرہ ای غیر المسند الیه للافراد و النوعیة نحو و الله خلق کل دابة من ماء ای کل فرد من افراد الدواب من نطفة معینة و هی نطفة ابیه المختصة به او کل نوع من انواع الدواب من نوع من انواع المیاہ و هو نوع النطفة الذی یختص بذلك النوع من الدواب و صرح بانه من غیر المسند الیه لانه ذکر فی المفتاح ان الحالة المقضیة لتنکیر المسند الیه هی اذا کان المقام للافراد شخصا او نوعا کقوله تعالی و الله خلق کل دابة من ماء فتوهم بعضهم انه اراد بالاسناد مطلق التعلق لیصح التمثیل فی الایه و بعضهم انه مسند الیه تقدیر ا اذا لتقدیر کل دابة خلقها الله من ماء او ماء مخصوص خلق الله کل دابة منه و تعسفه ظاهر بل قصد صاحب المفتاح الی انه مثال لکون المقام للافراد شخصا او نوعالا لتنکیر المسند الیه و هذا فی کتابه کثیرا فلیتنبه له۔

ترجمہ:اور مسند الیہ کے غیر کو افراد اور نوعیت کیلئے نکرہ لانا جیسے اللہ تعالی نے ہر جاندار کو پانی سے پیدا فرمایا یعنی جانداروں کے افراد میں سے ہر فرد کو معین نطفہ سے پیدا فرمایا اور اس کے باپ کا نطفہ ہے جو کہ اس کے ساتھ خاص ہے یا جانداروں کے ہر نوع میں سے پانی کی انواع میں سے ہر ایک نوع سے پیدا فرمایا اور وہ اس نطفی کی نوع ہے جو جانداروں میں سے اس کے ساتھ خاص ہے اور اس کی صراحت کی ہے کہ یہ غیر مسند الیہ کی مثال ہے کیونکہ مفتاح میں ذکر کیا گیا کہ وہ حالت جو تنکیر مسند الیہ کا تقاضا کرتی ہے وہ ہے جب مقام افراد کیلئے شخص یا نوع کے اعتبار سے ہو جیسے اللہ تعالی کا قول واللہ خلق کل دابۃ من ماء،تو بعض لوگوں کو اس سے وہم ہوا کہ اسناد سے مراد مطلقا تعلق ہے تا کہ آیت مبارکہ کے ساتھ مثال دینا درست ہو جائے اور بعض نے یہ وہم کیا کہ یہ تقدیرا مسند االیہ ہے کیونکہ تقدیری عبارت یہ بنے گی کل دابۃ خلقھا اللہ من ماء یا ماءٍ مخصوص خلق اللہ کل دابۃ منہ اور اس کا غلط ہونا ظاہر ہے بلکہ صاحب مفتاح کا مقصود یہ تھا کہ یہ مثال ہے اس بات کی کہ مقام افراد کیلئے ہو شخص یا نوع کے اعتبار سے نہ ہو کہ تنکیر مسند الیہ کی اور یہ انکی کتاب میں بہت زیادہ ہے پس چاہیے کہ وہ اس بات پر خبر دار ہو جائے۔

وضاحت: قوله من تنکیر غیرہ

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جس طرح مسند الیہ کو افراد اور نوعیت کیلئے مکرر لایا جاتا ہے اسی طرح غیر مسند الیہ کو بھی ان اغراض کیلئے لایا جاتا ہے یعنی غیر مسند الیہ کو نکرہ ذکر کرنے سے کبھی تو وحدت شخصیہ مراد ہوتی ہے اور کبھی وحدت نوعیہ مراد ہوتی ہے مثلا اللہ تعالی نے فرمایا واللہ خلق کل دابۃ من ماء اس آیت میں دابۃ اور ماء دونوں غیر مسند الیہ ہیں اور دونوں نکرہ ہیں یہاں ان دونوں کو نکرہ لاکرافراد یعنی وحدت شخصیہ بھی مراد ہو سکتی ہے اور وحدت نوعیہ بھی وحدت شخصیہ کی صورت میں تفصیل یہ ہوگی کہ اللہ تعالی نے ایک شخص کو ایک شخص سے پیدا کیا ہے یعنی ایک فرد کو اس کے باپ کے نطفہ سے پیدا کیا ہے اس صورت میں دابۃ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا اور ماء یعنی نطفۃ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا۔

وحدت نوعیہ کی صورت میں تفصیل یہ ہوگی کہ ایک نوع کو نطفہ کی ایک نوع سے پیدا کیا ہے مثلا نوع انسان کو نطفہ کی

ایک اس نوع سے پیدا کیا ہے جو اس کے ساتھ خاص ہے۔

قولہ : فتوھم البعض

مصنف علیہ الرحمہ پر یہاں ایک اعتراض ہوتا تھا اس کا بعض لوگوں نے جواب دیا شارح نے ان جوابات کو رد کر دیا۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ہمارا کلام تو تنکیر مسند الیہ کے بارے میں تھا اور مصنف کا غیر مسند الیہ کی تنکیر میں مشغول ہونا یہ بحث خروج ہے جو کہ درست نہیں ہے؟

جواب یہ ہے جب صاحب مفتاح نے تنکیر مسند الیہ کے بعد ان امثلہ کو ذکر کیا تو بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا کہ یہ تنکیر مسند الیہ کی امثلہ ہیں تو اس پر اعتراض ہوا کہ یہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ممثل لہ تو تنکیر مسند الیہ ہے جبکہ لفظ دابۃ مضاف الیہ ہے اور لفظ ماء من کا مجرور ہے اور یہ دونوں مسند الیہ نہیں ہیں؟

تو بعض شارحین نے اس کا جواب دیا تو مصنف نے ان کا رد کیا اور کہا کہ صاحب مفتاح کی غرض غیر مسند الیہ کی تنکیر کی امثلہ کو بیان کرنا ہے تو آیت مبارکہ نظیر ہوگی مثال نہیں ہوگی تو ثابت ہوا کہ مصنف کا غیر مسند الیہ کی تنکیر میں مشغول ہونا قصداً نہیں ہے بلکہ اس اعتراض کو دور کرنے کیلئے طبعاً ہے۔

بعض لوگوں نے اس مذکورہ اعتراض کا جواب یہ دیا کہ صاحب مفتاح کی مراد اسناد سے مطلقاً تعلق ہے برابر ہے وہ فاعلیت کے طور پر ہو یا مفعولیت کے طور پر ہو یا اس کے علاوہ جار مجرور کے وعتبار سے ہو اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ کل دابۃ خلق کا مفعول ہے اور من ماء خلق کا ظرف لغو ہے لہذا مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

شارح نے اس کا رد کر دیا کہ یہاں بحث مسند الیہ کے بارے میں ہے اور مسند الیہ کیلئے اسناد ضروری ہوتی ہے مطلقاً تعلق ضروری نہیں ہوگا جیسا کہ آپ کہہ رہے ہیں بعض لوگوں نے یہ جواب دیا تھا کہ صاحب مفتاح کی مسند الیہ سے مراد عام ہے کہ وہ تحقیقاً ہو یو تقدیراً ہو ان مثالوں میں لفظ دابۃ اور ماء اگر چہ حقیقتاً مسند الیہ نہیں ہیں لیکن تقدیراً مسند الیہ بن رہے ہیں کیونکہ تقدیری عبارت یہ بنے گی (ا) کل دابة خلقها الله من ماء (۲) ماء مخصوص خلق الله كل دابة منه

شارح نے اس کا رد کر دیا کہ تقدیری صورت وہاں اختیار کی جاتی جہاں حقیقت پر عمل کرنا متعذر ہو یہاں جب حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں مطلب درست بن رہا ہے تو تقدیری صورت کی طرف جانے کی کیا ضرورت ہے۔

یہاں صاحب مفتاح کا مقصود اس مقام کی مثال کو بیان کرنا ہے جو کہ افراد کیلئے شخص یا نوع کے اعتبار سے ہو اور ایسی ابحاث صاحب مفتاح کی کتاب میں کثیر واقع ہیں۔

عبارت:و للتعظیم نحو فاذنوا بحرب من الله و رسوله و للتحقیر نحو ان نظن الا ظنا ای ظنا حقیرا ضعیفا اذالظن مما یقبل الشدۃ و الضعف فالمفعول المطلق ھھنا للنوعیۃ لا للتاکید وھکذا یحمل التنکیر علی یفید التنوع کالتعظیم والتحقیرو التکثیر و نحو ذلک فی کل ما وقع بعد الا من المفعول المطلق و بھذا ینحل الاشکال الذی یورد علی مثل ھذا الترکیب و ھو ان المستثنی المفرغ یجب ان یستثنی من متعدد مستغرق حتی یدخل فیہ المستثنی بیقین فیخرج بالاستثناء و لیس مصدر نظن محتملا غیر الظن مع الظن حتی یخرج الظن من بینہ و حینئذ لا حاجۃ الی ما ذکرہ بعض النحاۃ من انہ محمول علی التقدیم و التاخیر ای ان نحن الا نظن ظنا و مثلہ قولہ و ما اغترہ الشیب الا اغترار ای ما اغترہ الا الشیب اغترار ا و لا الی ما ذکرہ بعضھم من ان قولک ما ضربت زیدا الا ضربا مثلا یحتمل من حیث توھم المخاطب ان یکون قد فعلت غیر الضرب مما یجری مجراہ کالتھدید و الشروع فی مقدماتہ فبھذا۔الاحتمال یصیرا المستثنی منہ کالمتعدد الشامل للضرب و غیرہ من حیث الوھم فکانک قلت ما فعلت شیئا غیر الضرب ۔

ترجمہ:اورغیرِ مسندالیہ کوتعظیم کیلئے نکرہ لانا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ اور تحقیر کیلئے لانا جیسے:وان نظن الا ظنا یعنی ظناً حقیراً ضعیفاً کیونکہ ظن اس میں سے ہے جو کہ شدت اورضعف کوقبول کرتا ہےتو مفعولِ مطلق یہاں نوعیت کیلئے ہوگا نہ کہ تاکید کیلئے اوراسی طرح تنکیرکواس پرمحمول کیا جائے گا جونوع کا فائدہ دیتا ہو جیسے تعظیم تحقیراور تکثیراوراس کی مثل کوھراس مثال میں جومفعولِ مطلق الا کے بعدواقعہ ہواوراس سے وہ اشکال حل ہوجاتا ہے جواس ترکیب کی مثل پروارد ہوتا ہےاوروہ یہ ہے کہ مستثنیٰ مفرغ کیلئے ضروری ہےاس کا متعدد مستغرق سےاستثناء کیا جائے تا کہ مستثنیٰ اس میں یقینی طور پرداخل ہوپس حرفِ استثناء سےاس کونکالا جا سکے۔ نـظـنّ کا مصدرظن کے ساتھ غیرِظن کا احتمال نہیں رکھتا ہےحتیٰ کہ اس کے درمیان میں سےظن کونکالا جاس کےاوراس وقت اس تاویل کی بھی حاجت نہیں ہوگی جوبعض نحویوں نے ذکر کی یعنی اس کوتقدیم وتاخیر پرمحمول کیا جائے گا یعنی تقدیری عبارت ہی ہوگی ان نحن الانظن ظناً اوراسی کی مثل یہ بھی ہے مااغترّہ الشیب الا اغتراراً یعنی مااغترّہ الا الشیب اغتراراً۔اورنہ ہی اس تاویل کی حاجت رہےگی جوبعض لوگوں نے ذکر کی کہ تمہاراقول ماضربت زیداً الاضرباً مثال کےطور پرمخاطب کےوھم کےاعتبار سےاس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ آپ نےضرب کےعلاوہ ایسافعل کیا ہوجوکہ ضرب کےقائم مقام جاری ہوسکے جیسے ڈرانا، دھمکانا اور مارنے کےمقدمات مین شروع ہونا تواس احتمال کےاعتبار سے مستثنیٰ منہ اس متعدد کی ترح ہوجائے گا جوضرب اورغیرِ ضرب کووھم کےاعتبار سےشامل ہوگا گویا کہ آپ نے کہا کہ میں نےضرب کےعلاوہ کچھ نہیں کیا۔

وضاحت: قولہ وان نَظُنُّ اِلَّا ظَنًّا

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ غیرِ مسندالیہ کی تنکیرکبھی تحقیر کیلئے ہوتی ہے جیسے:ان نظنّ الاّ ظنًّا مفعولِ مطلق ہونے کی وجہ سےغیرِ مسندالیہ ہے اورنکرہ ہےاس کی تنکیرتحقیر کیلئے ہے کیونکہ اس سےظنِ حقیراورضعیف مراد ہےیعنی ہم گمان نہیں کرتے مگر

حقیر اور ضعیف قسم کا گمان اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ظن شدّت اور ضعف کو قبول کرتا ہے یعنی ظن شدید اور قوی بھی ہوتا ہے اور ضعیف اور خفیف بھی ہوتا ہے پس اس جگہ مفعولِ مطلق (ظنا) محض تاکید کیلئے نہیں ہے بلکہ تاکید کے ساتھ ساتھ نوعیت کیلئے بھی ہے یعنی الا ظنّا سے ظن کی ایک نوع یعنی ظنِ تحقیر کا استثناء کیا گیا ہے۔

قولہ: ھکذا یحمل

یہاں سے شارع کی غرض تعمیم کو بیان کرنا ہے یعنی جس طرح ہر مفعولِ مطلق کو جو الاّ کے بعد واقع ہوگا اس کو نوعیت پر محمول کیا جائے گا اسی طرح تنکیر کو نوعیت پر محمول کیا جائے گا برابر ہے کہ وہ تنکیر تعظیم یا تحقیر یا تکثیر کیلئے واقع ہو۔

قولہ :بھذا ینحل الاشکال

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا وضاحت سے کہ اس ترکیب سے مفعولِ مطلق نوعیت کیلئے ہے محض تاکید کیلئے نہیں ہے وہ اشکال حل ہو جاتا ہے جو اس جیسی ترکیب پر واقع ہوتا ہے اور وہ اشکال یہ ہے:

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ الاّ ظنّا استثناءِ مفرغ ہے اور استثناءِ مفرغ اس کو کہتے ہیں جس کا مستظنیٰ منہ مذکور نہ ہو بلکہ محذوف ہو اور اس جگہ مستثنیٰ منہ ظن مصدر محذوف ہے اور استثناءِ مفرغ کیلئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ متعدد ہوتا کہ اس میں مستثنیٰ داخل ہو اور پھر استثناء کے ذریعے اس کو نکالا جائے مگر یہاں مستثنیٰ منہ یعنی ظن متعدد نہیں ہے تو اس سے ظن کا استثناء کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ اس صورت میں استثناء الشیٔ من نفسہ لازم آتا ہے اس طور پر کہ پہلے ان نظنّ کے ذریعے ظن کی نفی کی گئی پھر الاّ کے ذریعے اس کا اثبات کیا گیا اور یہ استثناء الشیٔ عن نفسہ ہے تو باطل ہے تو باطل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یہ ترکیب درست نہیں ہونی چاہیے تھی؟

جواب: یہ کہ ظن مصدر محض تاکید کیلئے نہیں ہے بلکہ تاکید کے ساتھ نوعیت کیلئے ہے اور ظنّا مصدر کو نوعیت کیلئے ماننے کی صورت میں استثناء درست ہوگا اور استثناء الشیٔ عن نفسہ لازم نہیں آئے گا کیونکہ اس صورت میں ظن مصدر جو کہ مستثنیٰ منہ محذوف ہے وہ متعدد ہوگا یعنی ظنِ قوی اور ظنِ حقیر کو شامل ہوگا پھر استثناء کے ذریعے ظنِ حقیر کو نکال دیا جائے گا اور اس میں کوئی حرج لازم نہیں آتا ہے۔

قولہ:حینئذ لا حاجۃ

یہاں سے شارح کی غرض ان لوگوں کا رد کرنا ہے جن لوگوں نے مذکورہ مثال کو درست کرنے کیلئے یہ تاویل ذکر کی تھی کہ یہاں عبارت کو تقدیم وتاخیر پر محمول کیا جائے گا اور تقدیری عبارت یوں بنے گی کہ اِن نحن الّا نظنّ ظنّا تو اس صورت میں چونکہ نحن کے اندر عموم ہے لہذا ظن داخل ہوگا، پھر الاّ کے ساتھ اس کا استثناء کر لیا جائے گا اور یہ ترکیب درست ہو جائے گی۔

اسی طرح اسی مثال میں ما اغترہ الشیب الا اغترارا کے اندر بھی تقدیم وتاخیر کی جائے گی اور یوں کہا جائے گا کہ ما اغترہ الاّ الشیب اغترارا لہذا اس ترکیب میں بھی جو استثناء الشیٔ عن نفسہ والی خرابی لازم آرہی تھی کہ اغترارا کا الشیب سے استثناء کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں تو استثناء الشیٔ عن ففسہ لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے تو جب اس میں تقدیم وتاخیر کی جائے گی تو اس صورت میں مستثنیٰ منہ ما اغترہ میں عموم ہوگا پھر اس کا استثناء کرنا درست ہو جائے گا اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ اس کو

غفلت میں نہیں رکھا بڑھاپے نے مگر غفلت نے اور یہاں غفلت سے مراد بھی بڑھاپا ہی ہے تو مستثنیٰ منہ بھی بڑھاپا اور مستثنیٰ بھی بڑھاپا اس وجہ سے اس میں استثناء الشیٔ عن نفسہ لازم آتا ہے لیکن تقدیم وتاخیر کی صورت میں مستثنیٰ منہ میں عموم ہوگا اور بڑھاپا مستثنیٰ ہوجائے گا تو یہ ترکیب بھی درت ہوجائے گی۔

شارح ان کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب ہم نے یہ کہہ دیا کہ یہاں مصدر نوعیت کیلئے ہے تو اس تاویل کی یعنی تقدیم وتاخیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ شعر تو اس تاویل یعنی تقدیم وتاخیر کے بغیر درست نہیں ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس آیتِ مبارکہ اور اس شعر میں فرق ہے کیونکہ آیتِ مبارکہ میں متکلم کا صیغہ ہے اور وہ اس تاویل کے بغیر درست ہوسکتی ہے جبکہ مذکورہ شعر میں واحد مذکر غائب کا صیغہ ہے اور وہ اس تاویل کے بغیر درست نہیں ہوگا یعنی اس شعر میں تقدیم وتاخیر کی ضرورت پڑے گی لیکن آیتِ مبارکہ میں اس تاویل کی حاجت نہیں ہے۔

قولہ: ولا الی ما ذکرہ بعضھم

یہاں سے شارح کی غرض بعض نحویوں کے مؤقف کا رد کرنا ہے۔

بعض نحویوں نے کہا کہ ما ضربت زیدا الا ضربا میں مصدر مخاطب کے وہم کے اعتبار سے غیرِ ضرب کا بھی احتمال رکھتا ہے اگرچہ مصدر ضرب واقع میں غیرِ ضرب کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ مخاطب کے وہم کے اعتبار سے غیرِ ضرب کا احتمال اس لیے رکھتا ہے کیونکہ آپ نے کہا ضربتُ مثال کے طور پر حالانکہ آپ نے کوئی ایسا فعل کیا ہو جو کہ ضرب کے علاوہ ہو اور ضرب کے قائم مقام جاری ہوسکتا ہو یعنی آپ نے اس کو دھمکی دی ہو یا مارنے کے دواعی میں شروع ہوئے ہوں لیکن مارا نہ ہو تو آپ نے مخاطب کے وہم کو دور کرنے کیلئے کہہ دیا ضربتُ ضرباً تو جب آپ کا یہ قول ضرب اور غیرِ ضرب کا مخاطب کے وہم سے احتمال رکھتا ہے تو ضربتُ الا ضرباً کی صورت میں مستثنیٰ منہ اس متعدد کی طرح ہوگیا جو کہ ضرب اور غیرِ ضرب کو شامل ہے تو گویا کہ آپ نے کہا مافعلتُ شیئاً غیر الضرب تو یہ مثال اس اعتبار سے درست ہوجائے گی اور استثناء کرنا درست ہوگا۔

اسی طرح اس آیتِ مبارکہ میں مستثنیٰ منہ مخاطب کے وہم کے اعتبار سے متعدد اور مستغرق ہے کیونکہ مشرکینِ مکہ کہتے تھے کہ ہم وقوعِ قیامت کے بارے میں صفتِ یقین، ظن اور وہم کے ساتھ متصف ہیں تو جب مستثنیٰ منہ ان تینوں کا احتمال رکھتا ہے تو مخاطب کے وہم کے اعتبار سے اس آیتِ مبارکہ میں مستثنیٰ منہ اس متعدد کی طرح ہوگیا جو کہ یقین، ظن اور وہم کو شامل ہوگیا تو گویا کہ آپ نے کہا اِن نَظُنُّ اِلَّا ظَنًّا ضعیفاً لہذا استثناء کرنا درست ہوگیا۔

شارح نے ان کا رد کرتے ہوئے کہا کہ جب ہم نے یہ بتا دیا کہ آیتِ مبارکہ میں مفعولِ مطلق نوعیت کیلئے ہے محض تاکید کیلئے نہیں تو لہذا اس تاویل کی بھی حاجت نہ رہی کیونکہ یہ تاویل وہم پر مبنی ہے جبکہ آیتِ مبارکہ واقع اور نفس الامر پر مبنی ہے۔ جیسا کہ یہ بات غور وفکر کرنے والے پر مخفی نہیں ہے۔

عبارت: و من تنکیر غیر المسند الیه للنکارة و عدم التعیین قوله تعالی او اطرحوه ارضا ای ارضا منکورة مجهولة بعیدة عن العمران و للتقلیل قوله فیوما بخیل تطرد الروم عنهم و یوما بجود تطرد الفقر و الجدبا ای بعدد نذر من خیولك و فرسا نك و شیء یسیر من فیضان جودك و عطائك و اعلم انه کما ان التنکیر و هو فی معنی البعضیة یفید التعظیم فکذلك اذا صرح بالبعض کقوله تعالی و رفع بعضهم فوق درجا ت اراد محمد ﷺ ففی هذا الابهام من تفخیم فضلة و اعلاء قدرة ما لا یخفی و مثله قوله او یرتبط بعض النفوس حمامها اراد نفسه و قد یقصد به التحقیر ایضا نحو هذا کلام ذکره بعض الناس و التقلیل نحو کفی هذا الامر بعض اهتمامه

ترجمہ: اور مسند الیہ کے غیر کو نکرہ لانا مشہور نہ ہونے اور عدم تعیین کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے اس کا قول اس کو کسی زمین میں ڈال دو یعنی ایسی زمین میں جو غیرِ مشہور مجہول ہو آبادی سے دور ہو، اور تقلیل کے لئے نکرہ لانا اس کا قولِ شعر تو ایک دن وہ تھوڑے سے گھوڑوں کے ساتھ اپنے دشمن رومیوں کو اپنے سے دور بھگا دیں گے اور اس دن تھوڑی سی سخاوت کے ساتھ وہ تنگ دستی اور قحط کو دور کر دیں گے یعنی تمہاری طرف سے تھوڑے سے گھوڑوں کی نذر کرنے کے بعد اور تمہارے تھوڑے سے احسان اور سخاوت کے فیضان سے قلیل شی کے حصول کے بعد۔ اور تم جان لو کہ جس طرح وہ تنکیر جو بعضیت کے معنیٰ میں ہوتی ہے تعظیم کا فائدہ دیتی ہے تو اسی طرح جب بعضیت کی صراحت کر دی جائے تو وہ تعظیم کا فائدہ دیتی ہے۔ جیسے: ورفع بعضھم درجات یہاں مراد حضرت محمد ﷺ کی ذات ہے تو اس ابہام میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی فضیلت کی بڑھائی اور مرتبہ کی بلندی ہے جو کہ مخفی نہیں ہے اور اسی کی مثل لبید کا یہ قول ہے یا بعض جانوں کو وہ اپنی رسیوں کے ساتھ باندھ لیتی ہے اس بعض سے مراد اس کی اپنی ذات ہے اور کبھی اس سے تحقیر بھی مقصود ہوتی ہے۔ جیسے: یہ ایسا کلام ہے جس کو بعض لوگوں نے ذکر کیا اور کبھی اس سے تقلیل مقصود ہوتی ہے۔ جیسے: اس امر کو تو اس کا بعض اہتمام کرنا بھی کافی ہے۔

عبارت:و اما وصفه ای وصف المسند الیه اخر المصنف ذکر التوابع و ضمیر الفصل عن التنکیر جریا علی ما ھو المناسب من ذکر التنکیر بعقب التعریف و قدمها السکاکی علی التنکیر نظرا الی ان ضمیر الفصل و کثیرا من اعتبارات التوابع انما یکون مع التعریف المسند الیه دون تنکیره و قدم من التوابع ذکرا الوصف لکثرۃ وقوعه و اعتباراته و الوصف قد یطلق علی نفس التابع المخصوص و قد یقصد به معنی المصدر و ھو الانسب ھھنا لیوافق قوله و اما بیانه و اما الابدال منه یعنی اما الوصف ای ذکر النعت للمسند الیه فلکونه ای الوصف مبینا له ای المسند الیه کاشفا عن معناہ کقولك الجسم الطویل العریض العمیق یحتاج الی فراغ یشغله و نحوہ فی الکشف قوله ای نحو ھذا القول فی مجرد کون الوصف للکشف لا فی کونه و صفا للمسند الیه قول اوس بن حجر فی مرثیۃ فضالۃ بن کلدۃ من قصیدۃ اولها شعر :ایتها النفس اجملی جزعا ان الذین تحذرین قد وقعا الی قوله شعر ان الذی جمع السماحۃ و النجدۃ و البر و التقی جمعا الالمعی الذی یظن بك الظن کان قدرای و قد سمعا الالمعی و الیلمی الذکی المتوقد ۔

ترجمہ:یا مسندالیہ کووصف کےساتھ لانا۔مصنف نے توابع اورضمیرِ فصل کے ذکرکوتنکیر سے مؤخر کیا کیونکہ مصنف کی بناء اس بات پر ہے کہ تنکیر کوتعریف کے بعد ذکر کرنا مناسب ہےاورعلامہ سکا کی نے ان دونوں کوتنکیر پر مقدم کیا اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ ضمیرِ فصل اورتوابع کے کثیر اعتبارات تعریف مسندالیہ کے ساتھ ہوتے ہیں نہ تنکیر کے ساتھ،اورمصنف نے توابع میں سے وصف کے ذکرکومقدم کیا اس کے کثرتِ وقوع اور کثرتِ اعتبار کی رعائیت کرتے ہوئے اور وصف کا کبھی تابع مخصوص پراطلاق کیا جاتا ہےاورکبھی اس سے مقصود معنی مصدری ہوتا ہےاور یہاں پر یہی زیادہ مناسب ہے تاکہ اس کےقول:اما بیانه واما الابدال منه کےموافق ہوجائے یعنی بہر حال وصف یعنی مسندالیہ کیلئے صفت کوذکرکرنا تو وہ اس وجہ سے کہ وصف مسند الیہ کو بیان کرنے والا ہوتا ہےاوراس کے معنی کوکھولنے والا ہوتا ہے جیسے تمہارا قول: الجسم الطویل العمیق یحتاج الی فراغ یشغله یعنی لمبا،چوڑا،گہرا جسم ایسی جگہ کامحتاج ہوتا ہےجس کووہ گھیر لے یعنی بھر دےاورکشف میں اس کی مثل اس کا قول یعنی محض وصف کا کشف کیلئے ہونے میں اس کےقول کی مثل نہ کہ مسندالیہ کیلئے وصف ہونے میں اوس بن حجر کا قول فضالہ بن کلدہ کےمرثیہ میں اس کےقصیدے سےاس کا پہلا یہ شعر ہے:اےنفس اپنی جزع وفزع یعنی آہ وزاری کوخوبصورت کر۔بے شک جس سےتو بچنا چاہتا ہے وہ واقع ہو چکا اس کےاس قول تک یعنی وہ شخص جس نے سخاوت،شجاعت،نیکی اور پرہیزگاری کوجمع کرلیا ذہین ہے جس کا گمان بھی تیرے بارے میں ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اورسُنا ہے المعی اوریلمعی ذہین اور بیدار مغزکوکہتے ہیں۔

وضاحت: قوله اخر المصنف

یہاں سےشارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ توابع اور ضمیر فصل یا تو اس بات کے مستحق ہیں کہ ان کو تنکیر پر مقدم کیا جائے یا اس بات کے مستحق ہیں کہ ان کے ذکر کو تنکیر سے مؤخر کیا جائے تو دوسری صورت میں جس کو مصنف نے ذکر کیا وہ صحیح ہے اور جس کو علامہ سکا کی نے ذکر کیا وہ غلط ہے اور پہلی صورت میں علامہ سکا کی صحیح ہیں اور مصنف غلطی پر ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ توابع اور ضمیر فصل کیلئے دو جہتیں ہیں ایک جہت کے اعتبار سے تقدیم کے مستحق ہیں اور دوسری جہت کے اعتبار سی تاخیر کے مستحق ہیں۔ مصنف علیہ الرحمۃ نے جب تعریف کو ذکر کیا تو اس کے بعد ساتھ تنکیر کو ذکر کر دیا ان دونوں کے درمان تقابل کے علاقہ کی رعائیت کرتے ہوئے تو اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے مصنف نے تنکیر کے ذکر کو توابع اور ضمیر فصل پر مقدم کیا اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ ضمیر فصل اور توابع کے اکثر اعتبارات کا تعلق مسند الیہ کی تعریف کے ساتھ ہے اس لیے تعریف کے بعد ضمیر فصل اور توابع کو ذکر کر دیا اور تنکیر کو مؤخر کر دیا لہٰذا دونوں نظریں صحیح ہیں۔

قولہ : وقدم من التوبع

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ توابع پانچ ہیں تو مصنف نے وصف کو بقیہ توابع پر مقدم کیوں کیا حالانکہ توابع ہونے میں تمام برابر ہیں لہٰذا یہ ترجیح بلا مرجّح ہے؟

جواب: یہ ہے کہ وصف کو بدل اور عطفِ اور تاکید پر مقدم اس لیے کیا کیونکہ وصف کا وقوع کثیر ہوتا ہے اور اس کو عطف بالحرف پر مقدم اس لیے کیا کیونکہا س میں اعتبارات کثیر ہیں کیونکہ صفت بحالہ کا اپنے موصوف کے ساتھ مطابق ہونے میں دس امور کی شرط ہے اور صفتِ بحال متعلقہ کا اپنے موصوف کے ساتھ مطابق ہونے میں پانچ امور کی شرط ہے اور اہمیت کثرت ہی کو حاصل ہوتی ہے۔

قولہ: والوصف قد یطلق

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض اک جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ وصف کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: (۱) معنی اصطلاحی، (۲) معنی مصدری۔

معنی اصطلاحی سے مراد یہ ہے ایسا تابع جو اپنے متبوع میں پائے جانے والے معنی پر دلالت کرے۔ اور معنی مصدری سے مراد یہ ہے کہ صفت کو مسند الیہ کیلئے ذکر کرنا۔ اگر یہاں پر مراد معنی مصدری ہو تو اس صورت میں یہ اپنے مابعد اما بیانہ اور اما الابدال منہ کے موافق ہوگا کیونکہ ان دونون سے بھی معنی مصدری مراد ہے لیکن مصنف کے قول فلکونہ کے موافق نہیں ہوگا کیونکہ یہاں وصف سے معنی اصطلاحی مراد ہے اور اگر وصف سے مراد معنی اصطلاحی لیں تو مصنف کے قول فلکونہ مبیناً لہ تو موافق ہوگا لیکن ان کا قول اما بیانہ اور اما الابدال منہ کے موافق نہیں ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ ہم یہاں وصف سے معنی مصدری مراد لیتے ہیں لیکن مذکورہ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ صنعت

استخدام پر مبنی ہے اور وہ اس طرح کہ لفظ وصف سے مراد معنی مصدری ہے اور جو اس کی طرف ضمیر راجع ہے اس سے مراد معنی اصطلاحی ہے لہذا دونوں صورتوں کے ساتھ موافقت ہو جائے گی۔

الحاصل مسند الیہ کیلئے وصف اس لیے لایا جاتا ہے تا کہ وہ مسند الیہ کے معنی کو واضح اور ظاہر کر دے جیسے تیرا قول: الجسم الطّویل العریض العمیق میں طویل، عریض اور عمیق تینوں کا مجموعہ جسم کیلئے صفت کا حصہ ہے کیونکہ تینوں کا مجموعہ جسم کی وضاحت اور تعریف کرتا ہے اس طور پر کہ جسم وہ ہے جو طول، عرض اور عمق میں تقسیم کو قبول کرتا ہے۔

قوله: نحو فی الکشف

اسی طرح اگر وصف مسند الیہ کیلئے نہ ہو بلکہ مسند الیہ کے علاوہ کیلئے ہو تو بھی وہ اس کی وضاحت کرتا ہے جیسے: الالمعی الذی یظن المعی کے معنی ذکی اور روشن دماغ کے ہیں اور اس کے بعد آنے والا وصف الذی یظن بک الظن اس کے معنی کی وضاحت کرتا ہے۔

عبارت:و ھو اما مرفوع خبر ان او منصوب صفة لاسم ان او بتقدیر اعنی و خبر ان فی قوله بعد عدة ابیات شعر :اودی فلا تنفع الاشاحة من امر لمن قد یحاول البدعاء فالالمعی لیس بمسند الیه و قوله الذی یظن بك الظن الی أخرہ و صف له کاشف عن معناہ کما حکی عن الاصمعی انه سئل عن الالمعی فانشد ھذا البیت و لم یزد علیه و مثله فی النکرة قوله تعالی ان الانسان خلق ھلوعا اذا مسه الشر جزوعا و اذا مسه الخیر منوعا فان الھلع سرعة الجزع عند مس المکروہ و سرعة المنع عند مس الخیر او مخصصا اراد بالتخصیص یا یعم تقلیل الاشتراك و رفع الاحتمال و عند النحاة التخصیص عبارة عن تقلیل الاشتراك الحاصل فی النکرات نحو رجل عالم فانه کان بحسب الوضع محتملا لکل فرد من الافراد الرجال فلما قلت عالم قللت الاشتراك و الاحتمال و خصصته بفرد من الافراد المتصفة بالعلم و التوضیع عبارة عن رفع الاحتمال الحاصل فی المعارف نحو زید التاجر او الرجل التاجر عندہ فانه کان یحتمل التاجر و غیرہ فلما و صفته به دفعت الاحتمال۔

ترجمہ:اوروہ یاتو اِن کی خبر ہونے کی بناء پر ہے یا اِن کےاسم کی صفت ہونے کی بناء پرمنصوب ہے یا اَعنی کے مقدرہونے کی بناء پر منصوب ہےاور اِن کی خبراس کے چنداشعار کے بعداس کا قول :اَودٰی فلا تنفع الا شاحة من امر لمن قد یحاول البدعا ہےتو الالمعی مسندالیہ نہیں ہےاوراس کا قول: الذی یظن بك الظن آخرتک اس کیلئے وصف ہےاس کے معنیٰ کی وضاحت کرنے والا ہے جیسا کہ اصمعی سے حکایت ہے کہ ان سے المعی کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے یہ شعر پڑھااوراس پر کچھ زیادہ نہ کیااوراسی کی مثل نکرہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: بے شک انسان بنایا گیا ہے بےصبرا حریص جب اسے برائی پہنچےتو سخت گھبرانے والا جب بھلائی پہنچے، کیونکہ ھلع ناپسندیدہ چیز کے پہنچنے کےوقت آہ وزاری میں جلدی کرنااور چیز کے ملنے کے وقت منع کرنا کہلاتا ہے۔یا خاص کرنے کیلئے تخصیص سے مرادعام ہے جوتفصیل اشتراک اوررفع الاحتمال کوشامل ہے، نحویوں کےنزدیک تخصیص اس اشتراک کوکم کرنا جونکرات میں حاصل ہوتی ہےکو کہتے ہیں جیسے: رجل عالم کیونکہ وضع کےاعتبار سے رجل افرادِرجال میں سے ہرایک فرد کا احتمال رکھتا ہےتو جب آپ نے عالم کہا تو آپ نے اشتراک اوراحتمال کوکم کردیااور اس کوان افرد میں سے ایک فرد کےساتھ خاص کردیا جوکہ علم کے ساتھ متصف ہیں،اورتوضیح نحویوں کےنزدیک اس احتمال کواٹھانا جومعرفہ میں حاصل ہوکو کہتے ہیں۔جیسے:زیدٌ التاجرُیا الرجل التاجر عندنا کیونکہ وہ تاجراورغیرِ تاجر کا احتمال رکھتا ہےتو جب آپ نے اس کوتاجر کےساتھ متصف کردیا تو احتمال اٹھ گیا۔

وضاحت:قوله اراد بالتخصیص

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ یہ مثال (زید التاجر یا الرجل التاجر عندنا) ممثل کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ممثل یہاں پرتخصیص ہے اورمثال میں صفت معرفہ ہےنکرہ نہیں ہے حالانکہ نحویوں کے درمیان تخصیص اورتوضیح میں فرق ہے تخصیص ان کےنزدیک تقلیل

الاشتراک الحاصل فی النکرات سے عبارت ہے اور توضیح رفع الاحتمال الحاصل فی المعرفات سے عبارت ہے تو یہ مثال توضیح کی بنے گی؟ تخصیص کی نہیں بنے گی۔

جواب: یہ ہے کہ یہ فرق علمائے نحو کے ہاں ہے جبکہ علماء معانی تخصیص اور توضیح میں کوئی فرق نہیں کرتے بلکہ وہ اس میں اس اعتبار سے بحث کرتے ہیں جو موصوف کو خاص کر دے برابر ہے کہ وہ وصف نکرہ ہو یا معرفہ ہو۔ لہٰذا اس اعتبار سے یہ مثال ممثل کے مطابق ہو گی۔

عبارت:او لکون الوصف مدحا او ذما او ترحما نحو جاء نی زید العالم او الجاھل او الفقیر حیث یتعین الموصوف اعنی زید اقبل ذکرہ ای ذکر الوصف و التعیین اما بان لا یکون له شریك فی ذلك الاسم او بان یکون المخاطب یعرفه بعینه قبل ذکر الوصف و اشترط ھذا لئلا یصیر الوصف مخصصا او تاکیدا اذا کان الموصوف متضمنا لمعنی ذلك الوصف نحو امس الدابر کان یوما عظیما فان لفظه امس مما یدل علی الدبور و قد یکون الوصف لبیان المقصود و تفسیرہ کما سیاتی ومنه قوله تعالی و ما من دابة فی الارض و لا طائر یطیر بجناحیه حیث وصف دابة و طائر بما ھو من خواص الجنس لبیان ان القصد منھا الی الجنس دون الفرد و بھذا الاعتبار افاد ھذا الوصف زیادة التعمیم و الاحاطة فیکون فی الارض و یطیر بجناحیه وصفین مؤکدین مثل امس الدابر۔

ترجمہ: یا اس وجہ سے کہ وسف مدح یا مذمت یا ترحم کیلئے ہوتا ہے جیسے: جاء نی زید العالم او الجاھل او الفقیر اس اعتبار سے کہ موصوف متعین ہو، میری مراد زید وصف کے ذکر کرنے سے پہلے اور تعیین یا تو اس طرح ہوگی کہ اس اسم میں اس کا کوئی شریک ہی نہیں ہوگا یا اس طرح کہ مخاطب اس کی ذات کو وصف کے ذکر ہونے سے پہلے ہی جانتا ہوگا اور یہ شرط اس لیے لگائی گئی تا کہ وصف مخصص یا تا کید نہ بن جائے جبکہ موصوف اس وصف کے معنی کو متضمن ہو جیسے: امس الدابر کان یوماً عظیماً کیونکہ لفظ امس ان میں سے ہے جو کہ دبور پر دلالت کرنے والا ہے اور کبھی وصف بیان مقصود اور اس کی تفسیر کرنے کیلئے ہوتا ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا قول: وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه ہے کیونکہ یہاں دابۃ اور طائر کو اس کے ساتھ متصف کیا گیا ہے جو کہ جنس کے خواص میں سے ہے اس چیز کو بیان کرنے کیلئے ان دونوں سے مقصود جنس ہے نہ کہ فرد اور اس اعتبار سے یہ وصف زیادتی تعمیم اور احاطہ کا فائدہ دے گا تو فی الارض اور یطیر بجانحیہ ایسے دو وصف ہوں گے جو کہ مؤکد ہوں گے امس الدابر کی طرح۔

وضاحت:قوله حیث یتعین الموصوف

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ یہ مثال زید العالم یا الجاھل ممثل کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ممثل یہاں وصف کا مدح، مذمت یا ترحم کیلئے ہوتا ہے اور مثال جاء نی زید العالم او الجاھل میں وصف تخصیص کیلئے ہے کیونکہ جب آپ نے کہا جاء نی زید العالم تو اس سے جاھل نکل گیا اسی طرح مذمت اور ترحم کی صورت میں بھی ہوگا لہٰذا مثال ممثل کے مطابق نہیں ہوئی؟

جواب: یہ ہے کہ وصف کا مدح، مذمت یا ترحم کیلئے ہونا اس وقت ہوگا جب کہ موصوف وصف کے ذکر کرنے سے پہلے ہی متعین ہوگا بایں طور پر کہ تمہیں معلوم کہ زید واقع میں عالم ہے تو ہم جب کہیں گے جاء نی زید العالم تو یہ اس کی مدح ہوگی تخصیص نہیں ہوگی اسی طرح باقی صورتوں میں بھی ہوگا۔

قولہ : وقد یکون الوصف لبیان

یہاں سے شارح کی غرض ان نکات کو بیان کرنا ہے جن کو مصنف نے بیان نہیں کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ کبھی وصف بیان مقصود اور اس کی تفسیر کیلئے بھی آتا ہے اور وہ وصف عام ہے کہ مسند الیہ کیلئے ہو یا غیر مسند الیہ کیلئے ہو اور جہاں وصف بیان مقصود کیلئے ہوتا ہے اس قبیل سے اللہ تعالیٰ کا فرمان بھی ہے کہ مامن دابۃ یہاں لفظ دابۃ معنی جنسیت اور وحدت کو متضمن ہے تو اس کو اس کے ساتھ متصف کیا گیا ہے جو کہ جنس کے خواص میں ہے کیونکہ ارض جنس کے خواص میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ کا بھی مقصود جنس کو بیان کرنا ہے تو لفظ دابۃ کو جنس (ارض) کے ساتھ متصف کرنا اس جنس کی زیادتی اور تعمیم کیلئے ہے۔ اسی طرح لفظ طائر معنیٰ جنس اور وحدت کو متضمن ہے تو لفظ طائر کو اس کے ساتھ متصف کیا گیا ہے جو کہ خواص جنس میں سے ہے کہ پروں کے ساتھ اڑنا طائر کے خواص جنس سے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا بھی مقصود جنس کو بیان کرنا ہے تو لفظ طائر کو یطیر بجناحیہ کے ساتھ متصف کرنا اس وجہ سے ہے تا کہ یہ زیادتی تعمیم اور احاطہ کا فائدہ دے۔

عبارت:و اعلم ان الوصف قد یکون جملة و یشترط فیه تنکیر الموصوف لان الجمل التی لها محل من الاعراب یجب صحة وقوع المفرد موقعها و المفرد الذی یسبك من الجملة نکرة لانه انما یکون باعتبار الحکم الذی یناسبه التنکیر و ینبغی ان یکون ھذا مراد من قال ان الجملة نکرة و الا فالتعریف و التنکیر من خواص الاسم ویجب فی تلك الجملة ان تکون خبریة کالصلة لان الصفة یجب ان یعتقد المتکلم ان المخاطب عالم باتصاف الموصوف بمضمونها قبل ذکرھا و انما یجیء بها لیعرف المخاطب الموصوف و یمیزہ عندہ بما کان یعرفه قبل من اتصافه بمضمون الصفة فیجب کونها جملة متضمنة للحکم المعلوم للمخاطب حصوله قبل ذکرھا و الانشائیةلیست کذلك فوقوعها صفة او صلة انما یکون بتقدیر القول۔

ترجمہ: اور جان لو کہ وصف کبھی جملہ ہوتا ہے اور اس میں شرط یہ ہے کہ موصوف نکرہ ہو کیونکہ وہ جملے جن کے لیے اعراب محلی ہوتا ہے ان کی جگہ پر وقوع مفرد کی صحت ضروری ہے اور وہ مفرد جو جملہ سے لیا گیا ہو نکرہ ہوتا ہے کیونکہ وہ اس حکم کے اعتبار سے ہوتا ہے جس کے مناسب نکرہ ہوتا ہے اور ضروری ہے کہ یہی مراد اس شخص کی بھی ہو جس نے کہا کہ جملہ نکرہ ہوتا ہے ورنہ تعریف اور تنکیر اسم کے خواص میں سے ہیں۔اور اس جملہ میں یہ بھی ضروری ہے کہ وہ صلہ کی طرح خبریہ ہو کیونکہ صفت کیلئے ضروری ہے کہ متکلم یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ مخاطب موصوف کے مضون صفت کے ساتھ متصف ہونے کو صفت کے ذکر سے پہلے جانتا ہو اور موصوف اس صفت کے ساتھ اس لیے لایا جاتا تا کہ متکلم مخاطب کو موصوف کی پہچان کروادے اور اس موصوف کو مخاطب کے نزدیک ممتاز کردے اس وصف کے ساتھ جس کو مخاطب موصوف کے مضمون صفت کے ساتھ متصف ہونے سے پہلے ہی جانتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ ایسا جملہ ہو جو ایسے حکم کو متضمن ہو جس کا حصول مخاطب کو اس کے ذکر سے پہلے ہی معلوم ہو اور جملہ انشائیہ ایسا نہیں ہوتا ہے تو اس کا صفت یا صلہ بننا قول کے مقدر ہونے کے ساتھ ہوتا ہے یہی بات نحویوں کے ہاں مشہور ہے۔

وضاحت:قوله واعلم

یہاں سے شارح کی غرض اوّلاً تو وصف کی بحث کے تتمہ کو ذکر کرنا ہے اس طرح کہ جس طرح مفرد نکرہ کی صفت بنتا ہے اسی طرح جملہ بھی نکرہ کی صفت بنتا ہے لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ موصوف نکرہ ہو کیونکہ وہ جملہ جس کیلئے اعراب محلی ہوتا ہے وہ حکماً مفرد ہوتا ہے برخلاف اس جملہ کے جس کیلئے جس کا اعراب محلی نہیں ہوتا وہ جملہ تامہ ہوتا ہے نہ حقیقتاً مفرد ہوتا ہے اور نہ ہی حکماً مفرد ہوتا ہے لہٰذا مفرد کا اس جملہ کی جگہ پر واقع ہونا صحیح نہیں ہوتا ہے اور وہ مفرد جو جملہ سے اخذ کیا گیا ہو ضروری ہے کہ وہ نکرہ کے حکم میں ہو کیونکہ محکوم بہ میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد اور مجہول ہو اور مجہول کے ساتھ مناسب یہ ہے کہ وہ نکرہ ہوتا کہ سامع کو فائدہ دیا جاسکے اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نحویوں کا یہ کہنا غلط ہے کہ جملہ معرفہ کی صفت واقع نہیں ہوسکتا کیونکہ جملہ من حیث جملہ نکرہ ہوتا ہے۔

قوله : ینبغی ان یکون ھٰذا

یہاں سے شارح کی مراد ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ معرفہ اور نکرہ اسم کی اقسام میں سے ہیں اور اسم کلمہ کی قسم ہے اور کلمہ کی تعریف میں معتبر مفرد ہوتا ہے جیسا کہ کلمہ کی تعریف کی جاتی ہے کہ لفظ وضع لمعنی مفرد تو پھر انھوں نے کیسے کہہ دیا کہ جملہ نکرہ ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ جس نے یہ کہا کہ جملہ نکرہ ہوتا ہے تو اس کی جملہ کو نکرہ کہنے سے یہی مراد ہے کہ وہ مفرد جو نکرہ کی صفت واقع ہو تو ضروری ہے کہ وہ نکرہ ہو کیونکہ اگر اس کی مراد نہ ہو تو پھر اس پر یہی اعتراض ہوگا کہ معرفہ اور نکرہ ہونا تو اسم کے خواص میں سے ہے تو جملہ نکرہ کیسے ہوسکتا ہے۔

قولہ : فیجب فی تلك الجملة

یہاں سے شارح کی غرض اس جملہ کی جو نکرہ کی صفت بنتا ہے کی شرط ثانی کو بیان کرنا ہے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ جملہ جو نکرہ کی صفت بنتا ہے اس کا خبریہ ہونا ضروری ہے جس طرح کہ صلہ کے لئے جملہ خبریہ ہونا ضروری ہے۔

قولہ:انما یجیب بھا

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب مخاطب موصوف کے مضمون صفت کے ساتھ متصف ہونے کو صفت کے ذکر سے پہلے ہی جانتا ہے تو صفت کو لانے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا؟

جواب: یہ ہے موصوف کے بارے میں اگرچہ مخاطب کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس صفت کے ساتھ متصف ہے لیکن اس کو یہ بات معلوم نہیں ہے کہ موصوف اس صفت کے ذریعے غیر سے ممتاز بھی ہوا ہے یا کہ نہیں تو متکلم اس صفت کو لے کر آتا ہے تا کہ مخاطب کو اس بات کی پہچان کروادے کہ موصوف اس صفت کے ذریعے غیر سے ممتاز ہو چکا ہے لہٰذا صفت کے ذریعے مخاطب کو فائدہ تامہ حاصل ہو جائے گا۔

قولہ:والا انشائیۃ لیست کذٰلك

شارح کہتے ہیں کہ جملہ انشائیہ چونکہ ایسا جملہ نہیں ہوتا جو کہ ایسے حکم کو متضمن ہو جس کا حکم مخاطب کو صفت کے ذکر سے پہلے ہی معلوم ہو کیونکہ کہ انشاء کا معنیٰ ہے اس چیز کو وجود میں لانا جو معدوم تھی لہٰذا جملہ انشائیہ صفت نہیں بن سکتا۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے بسا اوقات جملہ انشائیہ صفت بنتا ہے لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ جملہ انشائیہ صفت نہیں بنتا صحیح نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ جملہ انشائیہ مستقل طور پر صفت نہیں بنتا ہاں اس سے قبل مقول فی حقہ عبارت محذوف نکالی جاتی ہے اس طرح اس کو جملہ خبریہ کی تاویل میں کرلیا جاتا ہے پھر وہ صفت بن جاتا ہے۔

جملہ کے نکرہ کی صفت بننے کی تیسری شرط ضمیر عائد کا ہونا ہے اس کو شارح نے شہرت کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔

عبارت:فان قیل قدذکر ذکر صاحب الکشاف فی قوله تعالی و ان منکم لمن لیطبئن ان التقدیر من اقسم بالله لیطبئن و القسم و جوابه صلة من قلنا مرادہ ان الصلة هو الجواب المؤکد بالقسم و هو جملة خبریة محتملة للصدق و الکذب و لذا یقال فی تاکید الاخبار و الله لزید قائم و الانشاء انما هو نفس الجملة القسمیة مثل قولنا و الله و اقسم بالله ونحو ذلك وهذا کما ان الشرطیة خبریة بخلاف الشرط فان قیل فی کلامه ایضا ما یشعر بان وجوب العلم انما هو فی الصلة دون الصفة حیث ذکر فی قوله تعالی فاتقوا النار التی وقودها الناس و الحجارة ان الصلة تجب ان تکون قصةمعلومة للمخاطب فیحتمل انهم علموا ذلك بان سمعوا قوله تعالی فی سورة التحریم قوا انفسکم و اهلیکم نارا وقودها الناس و الحجارة ثم قال و انما جاء ت النار هنا معرفة و فی سورة التحریم نکرة لان الایة فی سورة التحریم نزلت اولا بمکة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم جاء ت فی صورة البقرة مشارا بها الی ما عرفوه اولا قلنا یمکن ان یقال الوصف یجب ان یکون معلوم التحقق عند المخاطب و الخطاب فی سورة التحریم للمؤمنین و هم قدعلموا ذلك بسماع من النبی ﷺ و المشرکون لما سمعوا الایة علموا ذلك فخوطبوا فی سورة البقرة۔

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ صاحب کشاف نے اللہ تعالیٰ کے قول وَاِنَّ مِنکُم لَمن لیُبطئنّ کے بارے میں یہ ذکر کیا ہے کہ اس کی تقدیری عبارت یہ بنے گی من اقسم بالله لیبطئن قسم اور جواب قسم کا صلہ من ہے؟ ہم کہیں گے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ صلہ وہ جواب ہے جس کو قسم کے ساتھ مؤکد کیا گیا ہے اور وہ جملہ خبریہ ہے جو کہ صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے اور اسی وجہ سے اخبار کو مؤکد کرنے کے بارے میں واللہ لزید قائم کہا جاتا ہے اور انشاء تو نفس جملہ قسمیہ ہے ہمارے قول واللہ اور اقسم باللہ اور اس کی مثل اور یہ ایسے ہی ہے کہ جملہ شرطیہ خبریہ ہوتا ہے برخلاف شرط کے۔ اگر یہ کہا جائے کہ صاحب کشاف کے کلام میں یہ بات بھی موجود ہے جو اس بات کی طرف مشیر ہے کہ علم کا ضروری ہونا صلہ میں ہے نہ کہ صفت میں جہاں انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول فاتقوا النار التی وقود ها الناس والحجارة کے بارے میں ذکر کیا کہ صلہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ ایسا قصہ ہو جو مخاطب کو معلوم ہو۔ تو یہ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ انہوں نے اس کو جان لیا ہو بایں طور پر کہ انہوں نے سورہ التحریم میں قوا انفسکم واھلیکم نارًا وقودھا الناس والحجارة میں قوا کو سنا ہو پھر صاحب کشاف نے کہا کہ یہاں معرفہ آیا ہے اور سورۃ التحریم میں نکرہ آیا ہے کیونکہ سورۃ التحریم میں جو آیت کریمہ ہے یہ اوّلا مکہ میں نازل ہوئی تو انہوں نے اس سے اس نار کو پہچان لیا جو اس صفت کے ساتھ متصف ہے پھر سورۃ البقرہ میں آیا جس کے ساتھ اشارہ کیا گیا اس کی طرف جس کو وہ اوّلا پہچان چکے تھے؟

ہم کہیں گے کہ ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ وصف کا مخاطب کو معلوم ہونا تحقیقی طور پر یہ ضروری ہے اور سورۃ التحریم میں خطاب مؤمنین کو ہے اور انہوں نے اس بات کو نبی پاک ﷺ سے سن کر جان لیا ہو اور مشرکین نے جب یہ آیت مبارکہ سنی تو انہوں نے اس کو جان لیا تو ان سے سورۃ البقرۃ میں خطاب کیا گیا ہو۔

وضاحت: قولہ :فان قیل

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کوذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

یہاں اعتراض تشبیہ پرواقع ہوتا ہے۔وہ جملہ جونکرہ کی صفت بنتا ہے یہ مشبہ ہے اور صلہ مشبہ بہ ہے اور کلمہ کاف آلہ تشبیہ ہے اور وجہ شبہ دونوں میں سے ہر ایک کا جملہ خبریہ ہونا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ہم اس بات کوتسلیم نہیں کرتے ہیں کہ صلہ کیلئے جملہ خبریہ ہونا ضروری ہے بلکہ جملہ انشائیہ کا صلہ بننا بھی جائز ہے جیسا کہ صاحب کشاف نے اللہ تعالیٰ کے قول وانّ منکم لمن لیبطئن میں ذکر کیا کہ کلمہ من موصولہ ہے اور لیبطئن اس کا صلہ ہے حالانکہ یہ جملہ انشائیہ ہے کیونکہ تقدیری عبارت یہ بنے گی من اقسم باللہ لیبطئن اور قسم انشاء کی قسم میں سے ہے لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ صلہ جملہ خبریہ ہی ہوتا ہے کیسے صحیح ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں (۱) اکیلی نفس قسم ،(۲) قسم مع جواب قسم۔اوران دونوں کے درمیان بڑا فرق ہے تو قسم باعتبار نفس قسم کے انشاء کی قبیل سے ہے جبکہ قسم مع جواب القسم کے اعتبار سے وہ خبر ہے اور دلیل اس پر یہ ہے کہ لام ابتداء کا داخل ہونا اور لام تاکید اور حرف مشبہ بالفعل کا داخل ہونا کیونکہ یہ خبر پر داخل ہوتے ہیں انشاء پر داخل نہیں ہوتے ہیں اور یہاں صلہ جواب قسم ہے نہ قسم ،اس کی نظیر یہ ہے کہ جس طرح شرط وجزاء کا مجموعہ خبر ہوتا ہے اسی طرح وہ جواب جو قسم کے ساتھ مؤکد ہو خبر ہوتا ہے ہاں اکیلی قسم انشاء سے ہوتی ہے برخلاف اکیلی شرط کے کہ وہ نہ خبر ہوتی ہے اور نہ انشاء ہوتا ہے بلکہ جزاء میں مسند کیلئے قید ہوتی ہے۔

قولہ:فان قیل

یہاں سے شارح کی غرض ایک اور اعتراض کوذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے، یہ اعتراض تشبیہ کے دوسرے جزء یعنی یجب ان یعتقد المتکلم ان المخاطب عالم بانصاف بمضمون الفقہ پرواقع ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ہم اس بست کوتسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مخاطب کوموصوف کے مضمون صفت کے ساتھ متصف ہونے کاعلم ضروری ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ تحریم میں ذکر کیا قوا انفسکم واھلیکم نارا وقودھا الناس والحجارۃ اس آیت مبارکہ میں نارًا موصوف اور وقودھا الناس والحجارۃ صفت ہے اور سورۃ البقرۃ میں موصول اور صلہ کے ساتھ ذکر کیا فرمایا فاتقوا النار التی وقودھا الناس والحجارۃ ۔

سورۃ التحریم ترتیب نزول کے اعتبار سے سورۃ البقرۃ سے مقدم ہے اور صاحب کشاف نے سورۃ البقرۃ میں موصول اور صلہ کے ساتھ لانے اور سورۃ التحریم میں موصوف اور صفت کے ساتھ لانے کا یہ نکتہ بیان کیا کہ سورۃ التحریم کے مخاطبین مضمون صفت کواس کے ذکر سے پہلے جاننے والے نہیں تھے اسی لیے موصوف اور صفت کے ساتھ ذکر کیا اور اللہ تعالیٰ نے سورۃ البقرۃ میں موصول اور صلی کے ساتھ ذکر کیا کیونکہ یہاں مخاطبین مضمون صفت کو جاننے والے تھے کیونکہ کفار نے اس نار کو جوان صفات

کے ساتھ متصف تھی سورۃ التحریم سے جان لیا تو پھر سورۃ البقرۃ میں موصول اور صل کے ساتھ ذکر کی گئی اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جس کو انہوں نے سورۃ التحریم سے جانا تھا۔لہٰذا مذکورہ گفتگو سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مخاطب موصوف کے مضمون صفت کے ساتھ متصف ہونے کا علم ہونا ضروری نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مخاطب کو موصوف کے کے مضمون صفت کے ساتھ متصف ہونے کا علم ہونا ضروری ہے کیونکہ سورۃ التحریم میں مخاطبین مؤمنین ہیں جائز ہے کہ ان کو اس آگ کا علم جو ان صفات کے ساتھ متصف ہے حضورﷺ سے سن کر حاصل ہو گیا ہو اور سورہ البقرۃ میں مخاطبین کفار ہیں تو جب انہوں نے وہ آیت مبارکہ سنی جو سورۃ التحریم میں ہے جو کہ ان بڑی بڑی صفات کے ساتھ متصف ہے تو انہوں نے ان اوصاف کو جان لیا لہٰذا سورۃ البقرۃ میں اس کو معرفہ لایا گیا کیونکہ اس کا ذکر پہلے سورۃ التحریم میں گزر چکا تھا تو یہ مقام تعریف عہدی کا ہوا لہٰذا سورۃ البقرۃ میں معرفہ کے ساتھ ان سے خطاب کیا گیا۔

عبارت:و اما توكيده فللتقرير اى تقرير المسند اليه اى تحقيق مفهومه و مدلوله اعنى جعله مستقرا محققا ثابتا بحيث لا يظن به غيره نحو جاء نى زيد زيد اذا ظن المتكلم غفله السامع عن سماع لفظ المسند اليه او عن حمله على معناه و مثل هذا او ان امكن حمله على دفع توهم التجوز او السهو لكن فرق بين القصد الى مجرد التقرير و القصد الى دفع التوهم على ما اشار االيه صاحب المفتاح حيث قال بعد ذكر دفع التوهم و ربما كان القصد الى مجرد التقرير كما يطلعك عليه فصل اعتبار التقديم والتاخير مع الفعل و ذكر العلامة فى شرح المفتاح ان المراد مجرد تقرير الحكم و لم يبين ان اى موضع من حيث التقديم و التاخير يطلعنا عليه و هو خلاف ما صرحوا به فى نحو لا تكذب انت من ان تاكيد المسند اليه انما يفيد مجرد تقرير المحكوم عليه دون الحكم۔

ترجمہ:اور بہرحال مسندالیہ کی تاکید لانا مسندالیہ کی تقریر کیلئے ہے یعنی مسندالیہ کے مفہوم اور مدلول کی تحقیق کیلئے مسند الیہ کو محقق ،مقرر ثابت کرنے کیلئے ایسے طریقہ پر کہ سامنے والا اس کے غیر کا گمان نہ کرے جیسے: جاءزید زید جب متکلم لفظ مسند الیہ کو سننے یا اس کے معنیٰ پر محمول کرنے سے سامع کی غفلت کا خیال کرے۔اس کی مثل کو اگرچہ سہو اور مجاز کے وہم کے دفع پر محمول کرنا ممکن ہے لیکن محض تقریر کو مراد لینے کے درمیان اور وہم کے دفع کے مراد لینے کے درمیان فرق ہے اس پر بنیاد کرتے ہوئے جس کی طرف صاحب مفتاح نے اشارہ کیا جہاں انہوں نے توہم کے دفع کے ذکر کے بعد کیا کہ بسا اوقات مقصود محض تقریر ہوتی ہے جیسا کہ اس پر آپ کو فعل کے ساتھ تقدیم وتاخیر کی فصل مطلع کرے گی اور علامہ نے اس کی شرح میں ذکر کیا کہ مراد محض تقریر حکم ہے اور علامہ نے بیان نہیں کیا کہ تقدیم وتاخیر کی کون سی بحث اس پر مطلع کرتی ہے جس کو علامہ نے ذکر کیا یہ اس کے خلاف ہے جس کی انہوں نے لاتکذب انت میں صراحت کی کہ مسندالیہ کو مؤکد کرنا محض محکوم علیہ کو پختہ کرنا ہے نہ کہ حکم کو پختہ کرنا ہے۔

وضاحت:قوله :تحقيق مفهومه

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ تقریر کہتے ہیں دل میں کسی شئ کا تصور کرنا اور زبان سے اس کو ظاہر کرنا اور اس کے مقابل تحریر ہے اور تحریر کہتے ہیں کہ کسی شئ کا دل میں تصور کرنا اور قلم سے اس کو ظاہر کرنا اس صورت میں معنیٰ یہ بنے گا کہ تاکید کہتے ہیں کہ مسند الیہ کا زبان سے ظاہر کرنا ورنہ وہ تاکید نہیں ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں تقریر مسندالیہ سے یہ مراد نہیں ہے کہ مسندالیہ کو زبان سے ظاہر کرنا بلکہ مراد یہ ہے کہ مسندالیہ کے مفھوم کو سامع کے ذھن میں ثابت کرنا اور مفھوم سے مراد مدلول ہے اور وہ عام ہے کہ مدلول حقیقی ہو یا مدلول مجازی ہو جیسا کہ رمی الاسد نفسہ میں ہے۔

قوله : اعنى جعله مستقرا

یہاں سے بھی شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ مسند الیہ کے مفہوم کی تحقیق سے مراد مسند الیہ سے خفا کا زائل کرنا ہو بایں طور پر کہ مسند الیہ سامع پر مخفی تھا تو اس کو مؤکد کر دیا گیا تا کہ اس سے خفاء زائل ہو جائے حالانکہ خفاء کا زائل ہونا تو عطف بیان کے ساتھ ہوتا ہے تاکید سے نہیں ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ تحقیق مفہوم سے مراد غیر کے احتمال کو زائل کرنا ہے اس طرح کہ مسند الیہ سے غیر کا احتمال باقی نہ رہے۔

قولہ:ومثل ھٰذا

یہاں سے شارح کی غرض دو اعتراضوں کا جواب دینا ہے۔

اعتراض اول: یہ ہوتا ہے کہ مسند الیہ کو جس طرح تقریر کیلئے مؤکد کیا جاتا ہے اس طرح سہو اور مجاز کے وہم کو دور کرنے کیلئے بھی مؤکد کیا جاتا ہے تو اس کو صرف تقریر پر ہی محمول کیوں کیا گیا؟

اعتراض ثانی: یہ ہوتا ہے کہ جب تاکیدِ مسند الیہ مجاز اور سہو کے وہم کو دور کرنے کیلئے بھی آتی ہے تو ان کو دوبارہ ذکر کرنا لغو ہے؟

جواب(۱): یہ ہے کہ محض تقریر کا مقصود ہونا اور وہم کو دور کرنا ان کے درمیان فرق ہے اور یہاں مقصود محض تقریر ہے سہو و مجاز کے وہم کو دور کرنا نہیں لہٰذا اس کو دونوں پر محمول نہیں کیا گیا۔

جواب(۲): یہ ہے کہ جب یہاں دونوں مقصود ہی نہیں ہیں تو ان دونوں کو بعد میں ذکر کرنا لغو بھی نہیں ہوگا۔

قولہ : ذکر العلامة فی شرح المفتاح

علامہ سکاکی کے قول میں تین احتمالات ہیں:

(۱) یہ ہے کہ علامہ سکاکی کے قول القصد الی مجرد التقریر سے مراد تقریرِ حکم ہو جیسا کہ یہ علامہ قطب الدین شیرازی کا مذھب ہے۔

(۲) یہ مراد ہو کہ مسند الیہ اور محکوم علیہ کو محض پختہ کرنا جیسا کہ یہ مصنف اور شارح کا مذھب ہے۔

(۳) یا یہ مراد ہو کہ محض تقریر تخصیص کیلئے ہو اور اس کی طرف کوئی بھی نہیں گیا بلکہ یہ محض احتمال عقلی ہے۔

لیکن شارح نے علامہ پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر مجردِ تقریر سے مراد تقریرِ حکم ہو تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ اس سے مراد تقریرِ تخصیص لی جائے تا کہ یہ حوالہ کے مطابق ہو جائے تو شارح نے اس مذھب کا رد کرتے ہوئے کہا کہ علامہ نے القصد الیٰ مجرد التقریر سے تقریرِ حکم کا ارادہ کیا ہے اور یہ ان کے حوالہ کے مطابق نہیں ہے اور حوالہ کے مطابق نہ ہونا یہ خطاء ہے لہٰذا مجردِ تقریر سے تقریرِ حکم مراد لینا یہ خطاء ہوگا۔

قولہ :وھو خلاف ما صرّحوا بہ

یہاں سے شارح کی غرض علامہ کے اس مؤقف کا رد کرنا ہے کہ یہاں تقریرِ حکم مراد لینا اس کے مخالف ہے جو علماء نے لا تکذب انت کے بارے میں ذکر کیا ہے اور انہوں نے یہ ذکر کیا کہ مسند الیہ کو مؤکد کرنا صرف محکوم علیہ کی تاکید و تقریر کا فائدہ دیتا ہے حکم کی تقریر کا فائدہ نہیں دیتا ہے تو علامہ کا قول قوم کی تصریحات کے مخالف ہے اور قوم کی تصریحات کی مخالفت کرنا جائز نہیں ہے۔

عبارت:فان قیل انه لم یرد التاکید الصناعی بل مجرد التکریر نحو انا عرفت و انت عرفت فانه یفید تقریر الحکم و تقویته قلنا لا نسلم ان المفید لتقریر الحکم هو التکریر بل التقدیم الا یری الی تصریحهم بانه لیس فی نحو عرفت انا و عرفت انت تقریر الحکم و هو انما هو لمجرد تقریر المحکوم علیه علی ان السکاکی لم یورد تحقیق تقوی الحکم فی فصل التقدیم و التاخیر مع الفعل بل فی اٰخر بحث تاخیر المسند الیه و لو سلم انه اراد ذلك فلیکن قوله کما یطلعك اشارۃ الی ما ذکرہ فی نحو لا تکذب انت من انه لمجرد تقریر المحکوم علیه دون الحکم کما یجعل قوله فی الایضاح کما سیاتی اشارۃ الی ھذا و لو سلم فکان ینبغی ان یتعرض للتخصیص بل ھو اولی بالتعرض لانه الذی یعتبر فیه المسند الیه مؤخرا علی انه تاکید ثم قدم للتخصیص۔

ترجمہ:اگر کہا جائے کہ علامہ سکاکی نے تاکید اصطلاحی مراد نہیں لی ہے بلکہ انہوں نے محض تقریر کو مراد لیا ہے جیسے انا عرفت اور انت عرفت میں ہے کہ یہ تقریر حکم اور اس کی تقویت کا فائدہ دیتا ہے؟ ہم کہیں گے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ تقریر حکم کا فائدہ دینے والی تکریر ہے بلکہ وہ تو تقدیم ہے کیا تم ان کی ان تصریحات کی طرف نہیں دیکھتے کہ عرفتُ انا اور عرفت انت میں تقریر حکم نہیں ہے۔اور وہ محض محکوم علیہ کی تقریر کیلئے ہے اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ علامہ سکاکی نے تقوی حکم کی تحقیق کو فعل کے ساتھ تقدیم و تاخیر کی فصل میں وارد ہی نہیں کیا بلکہ انہوں نے مسند الیہ کی تاخیر کی بحث کے آخر میں ذکر کیا ہے اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ ان کی یہی مراد ہے تو چاہیے کہ ان کا قول کما یطلعك اشارۃ ہو اس بات کی طرف جس کو انہوں نے لا تکذب انت کی مثل میں ذکر کیا یعنی یہ محض محکوم علیہ کی تقریر کیلئے ہے نہ کہ حکم کی تقریر کیلئے جس طرح کہ ان کے قول فی الایضاح کما سیاتی اس بات کی طرف اشارہ بنایا گیا ہے۔اور اگر اس بات کو بھی تسلیم کرلیا جائے تو ضروری تھا کہ صاحب مفتاح تخصیص کو ذکر کرتے بلکہ اس کو ذکر کرنا زیادہ بہتر تھا کیونکہ یہ ذکر کرنا وہ صورت ہے جس میں مسند الیہ کو مؤخر کرنے کا اعتبار کیا گیا ہے اس پر بناء کرتے ہوئے کہ وہ تاکید ہے پھر اس کو تخصیص کیلئے مقدم کردیا گیا۔

وضاحت: قوله :فان قیل

یہاں سے صاحب قیل کی غرض علامہ قطب الدین کے قول کی تصحیح کو بیان کرنے کیلئے ایک توجیہ کو بیان کرنا ہے۔

اعتراض: یہ کہ علامہ سکاکی نے تاکید سے تاکید اصطلاحی مراد نہیں لی ہے یعنی تابع مخصوص حتی کہ علامہ کا قول قوم کے قول کے مخالف ہو بلکہ علامہ سکاکی کی تکید سے مراد محض مسند الیہ کو تکرار کے ساتھ ذکر کرنا ہے اور اس بات میں کوئی نہیں ہے کہ انا عرفت اور انت عرفت میں تکرار مسند الیہ تقریر حکم کا فائدہ دے رہا ہے کیونکہ عرفت کی اولاً نسبت ضمیر متصل کی طرف کی پھر فصل مع ضمیر متصل کی نسبت ثانیاً انت اور انا کی طرف کردی؟

جواب: بطرق منع یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مسند الیہ تکرار کا تقریر حکم کا فائدہ دیتا ہے بلکہ تقریر حکم

تقدیم مسندالیہ سے حاصل ہوتی ہے تکرار مسندالیہ سے نہیں کیونکہ مسندالیہ کی تقدیم سے اسناد میں تکرار ہوگا اور وہ تقریر حکم کا فائدہ دے گی ۔تکرار مسندالیہ تقریر حکم کا فائدہ نہیں دیتا اس کی دلیل یہ ہے کہ ہم آپ کے سامنے ایک مثال پیش کرتے ہیں جس میں مسندالیہ مقرر ہے حالانکہ وہ تقریر حکم کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ محض محکوم علیہ کی تقریر کا فائدہ دے رہا ہے جیسے: عرفت انا اور عرفت انت میں محض محکوم علیہ کی تقریر ہے تقریر حکم نہیں۔

قولہ : علی ان السکاکی

یہاں سے شارح کی غرض علامہ قطب الدین پر رد ثانی کرنا ہے اور وہ اس طرح کہ آپ اس کی توجیہ کی بناء پر حوالہ صحیح نہیں ہوگا کیونکہ علامہ سکاکی نے تقدیم مسندالیہ کی فصل میں تقوی حکم کی تحقیق کو ذکر نہیں کیا بلکہ انہوں نے تقدیم مسندالیہ کو ذکر کیا اور تاخیر مسندالیہ کی بحث کے آخر میں تقوی حکم کو بیان کیا ہے تو اس بناء پر ثابت ہوا کہ یہ توجیہ حوالہ کے موافق نہیں ہے۔

قولہ : ولو سلم انہ اراد ذلک

یہاں سے شارح بر سبیل تسلیم کے جواب دے رہے ہیں یعنی اولاً تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ علامہ سکاکی نے تاکید سے تکرار مراد لیا ہے اگر بالفرض ہم تسلیم کرلیں کہ انہوں نے تکرار مسندالیہ مراد لیا ہے تو چاہیے یہ تھا کہ علامہ سکاکی کا یہ قول کما یطلعک اس بات کی طرف اشارہ ہو جس کو انہوں نے لا کذب انت کی مثال میں ذکر کیا یعنی یہاں تکرار مسندالیہ محض محکوم علیہ کی تقریر کیلئے ہے حکم کی تقریر کیلئے نہیں ہے جیسا کہ اس کے قول فی الایضاح کما سیأتی کو اسی بات کی طرف اشارہ بنایا گیا ہے کہ یہ محض تقریر محکوم علیہ کیلئے ہے۔

قولہ :ولو سلم فکان ینبغی

یہاں سے شارح بر سبیل تسلیم کے جوابِ ثالث دے رہے ہیں کہ اگر بالفرض یہ تسلیم کرلیا جائے کہ تاکید سے محض تکرار ہے اور وہ تکرار تقریر حکم کا فائدہ دیتا ہے تا مناسب یہ تھا کہ علامہ سکاکی کی تخصیص کو بھی ذکر کرتے اور یوں کہتے کہ بسا اوقات مقصود محض پختگی اور تخصیص ہوتی ہے بلکہ یہ بات ذکر کیلئے زیادہ بہتر تھی۔ حالانکہ انہوں نے تخصیص کو ذکر نہیں کیا ہے لہذا آپ کی توجیہ درست نہیں ہے۔

عبارت:و الا ظھر ان قول السکاکی کما یطلعك اشارۃ الی ما اوردہ فی فصل اعتبار التقدیم و التاخیر مع الفعل من ان نحو انا سعیت فی حاجتك وحدی او لا غیری تاکید و تقریر للتخصیص الحاصل من التقدیم و ایرادہ فی ھذا المقام مثل ایراد کل رجل عارف و کل انسان حیوان فی التاکید الذی لدفع توھم عدم الشمول مع انہ لیس فی شیء من التاکید الاصطلاحی و لھذا غیر اسلوب الکلام و مثل۔ھذا کثیر فی کتابہ ولا حاجۃ الی حمل کلام المصنف علی ذلك کیف و ھو یتعرض علی السکاکی فی امثال ھذہ المقامات و بھذا یظھر ان ما یقال من ان معنی کلامہ ان توکید المسند الیہ یکون لتقریر الحکم نحو انا عرفت او تقریر المحکوم علیہ نحو انا سعیت فی حاجتك وحدی او لا غیری غلط فاحش عن ارتکابہ غنیۃ بما ذکرنا من الوجہ الصحیح۔

ترجمہ:اورزیادہ اظہر بات یہ ہے کہ علامہ سکاکی کا قول کمایطلعک اس بات کی طرف اشارہ ہے جس کو جس کوانہوں نے فعل کے ساتھ تقدیم وتاخیر کی فصل میں ذکر کیا ہے یعنی انا سعیتُ فی حاجتك وحدی لا غیری کی مثل تاکید ہے اوراس تخصیص کیلئے پختگی ہے جو تقدیم سے حاصل ہورہی ہے اوراس کواس مقام پر وارد کرنا کل رجل عارف اور کل انسان حیوان کی مثل وارد کرنے کی طرح ہے اس تاکید میں عدم شمول کے وہم کو دفع کرنے کیلئے ہوتی ہے،اس کے ساتھ اس کا تاکید اصطلاحی میں سے کچھ تعلق نہیں ہے،اسی وجہ سے انہوں نے کلام کے اسلوب کو تبدیل کیا اوراس کی مثل ان کی کتاب میں کثیر کلام موجود ہے اور مصنف کے کلام کو اس پر محمول کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے اور محمول بھی کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ مصنف نے ان مقامات کی امثال میں علامہ سکاکی پر اعتراضات وارد کیے ہیں۔اوراس سے یہ بات بھی ظاہر ہوگی کہ جو یہ کہا جاتا ہے کہ مصنف کے کلام کا یہ معنیٰ ہے کہ مسندالیہ کو مؤکد کرنا تقریر حکم کیلئے ہوتا ہے انا عرفت کی مثل میں اور تقریر محکوم علیہ کے لیے ہوتا ہے انا سعیت فی حاجتك وحدی ولاغیری کی مثل میں یہ بات واضح طور پر غلطی کا ارتکاب کرنا ہے اور جو وجہ صحیح ہم نے ذکر کردی ہے وہ اس سے مستغنی کردیتی ہے۔

وضاحت:قولہ :والاظھر

شارح کہتے ہیں کہ جو ہم نے پیچھے وضاحت کی ہے اس سے اس بات کا بھی غلط ہونا ثابت ہوجاتا ہے جو یہ کہا گیا کہ انا عرفت میں تاکید مسندالیہ تقریر حکم کا فائدہ دیتی ہے وجہ اس کے غلط ہونے کی یہ ہے کہ تقریر حکم تقدیم مسندالیہ سے متفاد ہورہی ہے تاکید سے مستفاد نہیں ہے اور دوسری بات جو یہ کہی گئی کہ انا سعیت فی حاجتك وحدی اولا غیری میں محکوم علیہ کی تقریر کیلئے تاکید فائدہ دے رہی ہے اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انا پختگی کیلئے نہیں ہے بلکہ تخصیص کیلئے ہے اور وحدی ولا غیری دونوں محکوم علیہ کی تاکید کیلئے نہیں ہیں بلکہ تخصیص کیلئے ہیں۔

اس غلطی کے ارتکاب کرنے سے وہ بات مستغنی کردیتی ہے جو ہم نے اولاً ذکر کردی کہ علامہ سکاکی کے قول میں محض تقریر سے مراد تقریر مسندالیہ ہی ہے۔

عبارت:او دفع توھم التجوز ای التکلم بالمجاز نحو قطع اللص الامیر الامیر او نفسہ او عینہ لئلا یتوھم ان اسناد القطع الی الامیر مجاز و انما القاطع بعض غلمانہ مثلا او لدفع توھم السھو نحو جاء نی زید زید لئلا یتوھم ان الجائی عمرو و انما ذکر زیدا علی سبیل السھو و لا یدفع ھذا التوھم بالتاکید المعنوی و ھو ظاھر او لدفع توھم عدم الشمول نحو جاء نی القوم کلھم او اجمعون لئلا یتوھم ان بعضھم لم یجیء الا انک لم تعتد بھم او انک جعلت الفعل الواقع من البعض کالواقع من الکل بناء علی انھم فی حکم شخص واحد کما یقال بنو فلان قتلوا زیدا و انما قتلہ واحد منھم و ربما یجمع بین کل و اجمعین بحسب اقتضاء المقام کقولہ تعالی فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون بناء علی کثرۃ الملائکۃ و استبعاد سجود جمیعھم مع تفرقھم و اشتغال کل منھم بشان و بھذا یزداد التعبیر و التقریع علی ابلیس و لادلالۃ لاجمعون علی کون سجود ھم فی زمان واحد علی ما توھم۔

ترجمہ: یا مسندالیہ کو تاکید کیلئے لایا جاتا ہے تکلم بالمجاز کے وہم کو دور کرنے کیلئے جیسے قطع اللص الامیر الامیر او نفسہ او عینہ تاکہ یہ وہم نہ ہوجائے کہ کاٹنے کی اسناد امیر کی طرف کرنا مجازا ہے اور کاٹنے والے مثال کے طور پر اس کے بعض غلام ہیں یا سہو کے وہم کو دور کرنے کیلئے جیسے جاء نی زید زید تاکہ یہ وہم نہ ہوجائے کہ آنے والا عمرو ہے اور زید کا ذکر سہوا ہوا ہے اور اس وہم کو تاکید معنوی کے ذریعے دور نہیں کیا جاسکتا اور وہ ظاہر ہے یا عدمِ شمول کے وہم کو دور کرنے کیلئے جیسے جاء نی القوم کلھم او اجمعون تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ بعض ان میں سے نہیں آئے مگر آپ نے ان کو شمار نہیں کیا یا آپ نے اس فعل کو جو بعض سے سے واقع ہوا کو اس فعل کی طرح بنا دیا جو کل سے واقع ہوا ہو اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ وہ شخص واحد کے حکم میں ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے بنو فلان قتلوا زیدا حالانکہ قتل ان میں سے ایک نے کیا ہوتا ہے اور بعض اوقات لفظ کل اور اجمعون کو مقام کے تقاضے کے حساب سے جمع کر دیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون بناء کرتے ہوئے ملائکہ کی کثرت پر اور ان کے جدا جدا ہونے کی وجہ سے سب کے سجدے کو بعید سمجھتے ہوئے اور ان میں سے ہر ایک کے ایک شان کے ساتھ مشغول ہونے کی وجہ سے اور اس سے ابلیس پر سختی اور سرزنش زیادہ ہوجاتی ہے اور اجمعون کیلئے ان سب کے زمانہ واحد میں سجدہ کرنے پر کوئی دالالت نہیں ہے جیسا کہ اس کا وہم کیا گیا۔

وضاحت:قولہ :ولا یدفع

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مجاز کے وہم کو دور کرنے کیلئے دو مثالیں ذکر کرنے میں کیا نکتہ ہے؟

جواب: یہ ہے کہ سہو کے وہم کو تاکید معنوی کے ذریعے دور نہیں کیا جاسکتا ہے اور اس کا دور نہ ہونا ظاہر ہے اس لیے کہ جب کوئی کہے جاء نی زید نفسہ تو اس میں احتمال ہے کہ قائل کا ارادہ جاء نی عمرو نفسہ کہنے کا تھا اور اس نے عمرو کی جگہ زید کا لفظ

بول دیا اسی وجہ سے تاکید معنوی کی مثال سہو کے وہم کو دور کرنے کیلئے ذکر نہیں کی ہے۔

قولہ : وربّما یجمع

یہاں سے شارح یہ بیان کرر ہے ہیں کہ عدم شمول کے وہم کو کبھی تو لفظ کلھم سے فقط دور کیا جاتا ہے اور کبھی لفظ اجمعین سے فقط دور کیا جاتا ہے اور کبھی مقام کے تقاضے کی وجہ سے دونوں کو ذکر کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون۔

قولہ: والا دلالۃ

یہاں سے شارح کی غرض اصولیین کے مؤقف کا رد کرنا ہے۔

علماء اصول کا مذھب یہ ہے کہ لفظ کلھم عدمِ شمول کے وہم کو دور کرنے کیلئے آیا ہے اور لفظ اجمعون تاویل کے وہم کو دور کرنے کیلئے آیا ہے اور وہ اس طرح کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا فسجد الملئکۃ تو سامعین کو وہم ہوا کہ یہ فعل تمام ملائکہ سے صادر نہیں ہوا ہے بلکہ بعض سے ہوا یعنی بعض فرشتوں نے سجدہ کیا اور بعض نے نہیں کیا تو جب کلھم کہا تو یہ وہم دور ہو گیا لیکن اس میں تاویل کا احتمال موجود ہے کہ ان کا سجدہ ایک زمانے میں اجتماعی طور پر نہ ہوا ہو بلکہ ایک ایک جماعت کی صورت میں علیحدہ علیحدہ ہوا ہو تو جب اجمعون کہا تو یہ وہم بھی دوور ہو گیا تو اس صورت میں لفظ اجمعون تاسیس کیلئے ہے یعنی نیا فائدہ دینے کیلئے ہے تاکید کیلئے نہیں۔

شارح ان کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ مؤقف دو وجوہات کی بناء پر درست نہیں ہے۔ وجہ اول تو یہ ہے کہ لفظ اجمعون اگر کل کے معنیٰ میں ہو کر تاکید کیلئے ہو تو یہ زمانِ واحد میں اجتماعیت کا فائدہ نہیں دے گا جس طرح کہ لفظ کل کا تکرار زمانے میں اجتماعیت کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور اگر یہ زمانے میں اجتماعیت پر دلالت کرنے والا ہو تو اس کو اس وقت منصوب پڑھنا مناسب ہے کیونکہ اس وقت یہ ظرف ہوگا اور وہ منصوبات میں ہے حالانکہ یہ مرفوع ہے جیسا کہ یہ ظاہر ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ اجمعون تاسیس کیلئے ہے تاکید کیلئے نہیں ہے کیونکہ تاکید میں سابقہ چیز کا اعادہ ہوتا ہے جبکہ تاسیس ایک نئے فائدہ پر دلالت کرتی ہے اور افادہ اعادہ سے بہتر ہے۔

شارح کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لفظِ اجمعون اگر چہ کل کے معنیٰ میں ہو کر زمانے میں اجتماعیت کا فائدہ نہیں دیتا مگر اجمعون کا مادہ اجتماعیت پر دلالت کرتا ہے تو بعید نہیں ہے کہ اس اجتماعیت کا مادہ سے اعتبار کیا گیا ہو اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اجمعون لفظ کے اعتبار سے مرفوع ہے اور تاسیس معنیٰ کے اعتبار سے حاصل ہو رہی ہے۔

عبارت:و ههنا بحث و هو ان ذکر عدم الشمول انما هو زیادة توضیح و الا فهو من قبیل دفع توهم التجوز لان کلهم مثلا انما یکون تاکیدا اذا کان المتبوع دالا علی الشمول و محتملا لعدم الشمول علی سبیل التجوز و الا لکان تاء سیسا و لذا قال الشیخ عبد القاهر و لا نعنی بقولنا یفید الشمول انه یوجبه من اصله و انه لولاه لما فهم الشمول من اللفظ و الا لم یسم تاکید ابل المراد انه یمتنع ان یکون اللفظ المقتضی للشمول مستعملا علی خلاف ظاهره و متجوزا فیه انتهی کلامه و ما نحو جاء نی الرجلان کلاهما ففی کونه لدفع توهم عدم الشمول نظر لان المثنی نص فی مدلوله لا یطلق علی الواحد اصلا فلا یتوهم فیه عدم الشمول بل الاولی انه لدفع توهم ان یکون الجائی واحدا منهما و الاسناد الیهما انما وقع سهوا و ما اذا توهم السامع ان الجائی رسولان لهما او نفس احدهما و رسول الآخر فلا یقال لدفعه جاء نی الرجلان کلاهما بل انفسهما او اعینهما و کذا اذا توهم ان الجائی احدهما و الآخر محرض باعث و نحو ذلك فانما یدفع ذلك بتاکید المسند لان توهم التجوز انما وقع فیه۔

ترجمہ: اور یہاں پر ایک بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ عدمِ شمول کا ذکر کرنا زیادتی وضاحت کیلئے ہے ورنہ وہ مجاز کے وہم کو دور کرنے کی قبیل سے ہے کیونکہ مثال کے طور پر کلھم تاکید ہوگا جب متبوع شمول پر دلالت کرنے والا ہوگا اور مجاز کے طریقے پر عدمِ شمول کا احتمال رکھنے والا ہوگا ورنہ وہ تاسیس ہوگی اور اسی وجہ سے شیخ عبدالقاہر نے کہا کہ تمہیں ہمارا قول غم میں نہ ڈال دے کہ وہ شمول کا فائدہ دیتی ہے کہ یہ اصل کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے اور اگر وہ نہ ہو تو لفظ سے شمول نہیں سمجھا جائے گا ورنہ اس کو تاکید نہیں کہا جائے گا بلکہ مراد یہ ہوگی کہ لفظ مقتضی مشمول کا خلاف ظاہر پر مستعمل ہونا مانع ہے اور اس کا اس میں مجاز ہونا مانع ہے، اس پر کلام ختم ہوا۔ اور بہرحال جاء نی الرجلان کلاھما تو اس کے عدمِ شمول کے وہم کو دور کرنے میں نظر ہے کیونکہ مستثنٰی اپنے مدلول میں نص ہوتا ہے ایک پر اس کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا، پس اس میں عدمِ شمول کا وہم نہیں ہوگا بلکہ اولیٰ یہ ہے کہ کلاھما اس وہم کو دور کرنے کیلئے ہو کہ آنے والا ان میں سے ایک ہے اور ان دونوں کی طرف کی اسناد کرنا سہواً واقع ہوتی ہے اور بہرحال جب سامع کو یہ وہم ہو کہ آنے والے ان کے دو قاصد ہیں یا ایک ان میں سے خود ہے اور دوسرا قاصد ہے تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے جاء نی الرجلان کلاھما نہیں کہا جائے گا بلکہ کلاھما کی جگہ پر انفسھما یا اعینھما کہا جائے گا اور اسی طرح جب یہ وہم ہو کہ آنے والا ان میں سے ایک ہے اور دوسرا آنے والے کو ابھارنے والا، رغبت دینے والا ہے تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے مسند کو مؤکد کیا جائے گا کیونکہ مجاز کا وہم مسند میں واقع ہوا ہے۔

وضاحت:قولہ : وھهنا بحث

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پر ایک اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مجاز کے وہم کو دور کرنے کے بعد عدمِ شمول کا ذکر کرنا وضاحت کی زیادتی کیلئے ہے اگر توضیح کی

زیادتی کیلئے نہ ہوتو یہ مجاز کے وہم کودور کرنے کی قبیل سے ہوگا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فرمان میں لفظ کلھم تاکید کیلئے ہے جبکہ متبوع شمول پر دلالت کرنے والا ہوگا اور عدم شمول کا احتمال رکھنے والا ہوگا اور اگر یہ شمول پر دلالت کرنے والا نہیں تو پھر یہ تاسیس کیلئے ہوگا تاکید کیلئے نہیں ہوگا تو اس صورت میں مجاز کے وہم کودور کرنے کے بعد عدم شمول کے وہم کودور کرنا اس کو ذکر کرنا مستدرک اورلغو ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ پہلے جو مجاز کے بارے میں مذکور ہوا اس کا تعلق مجاز عقلی کے ساتھ تھا اور عدم شمول کے وہم کودور کرنا یہ مجاز لغوی کے ساتھ خاص ہے لہٰذا دونوں مجازوں میں سے ایک کو دوسرے کے بعد ذکر کرنا لغو نہیں ہوگا۔

قوله : اما لغو جاء نی الرجلان کلاهما

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ عدم شمول کے وہم کودور کرنا ےاور مجاز کے وہم کودور کرنے کے درمیان فرق نہیں ہے بلکہ ان کے درمیان فرق ہے جیسے آپ کہیں جاء نی الرجلان تو یہ مجاز کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ مثنیٰ اپنے مدلول (دو) میں نص ہوتا ہے لیکن عدم شمول کا احتمال ہے کہ آنے والا ایک ہو اس طرح ان دونوں میں فرق ثابت ہوگیا؟

جواب: یہ ہے کہ جس طرح یہ مثال مجاز کے وہم کودور کرنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسی طرح عدم شمول کے وہم کودور کرنے کا بھی احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ مثنیٰ اپنے مدلول میں نص ہوتا ہے اور یہ ایک پر صادق نہیں آتا بلکہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ یہ مثال اس وہم کودور کرنے کیلئے ہے کہ آنے والا ایک ہے لیکن غلطی سے اسناد دونوں کی طرف کردی گئی۔

عبارت :وا ما بیانہ ای تعقیب المسند الیہ بعطف البیان فلا یضاحہ باسم مختص بہ نحو قدم صدیقك خالد ولا یلزم کون الثانی او ضح لجواز ان یحصل الایضاح من اجتماعھما و فائدۃ عطف البیان لا تنحصر فی الایضاح لما ذکر صاحب الکشاف ان البیت الحرام فی قولہ تعالی جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام قیاما للناس عطف بیان جیء بہ للمدح لا للایضاح کما یجیء الصفۃ لذلك و ذکر فی قولہ تعالی الا بعد العاد قوم ھود انہ عطف بیان لعاد و فائدتہ و ان کان البیان حاصلا بدونہ ای یوسموا بھذہ الدعوۃ وسما و تجعل فیھم امرا محققا لا شبھۃ فیہ بوجہ من الوجوہ و مما یدل علی ان عطف البیان لایلزم البتتہ ان یکون اسما مختصا بمتبوعہ ما ذکروا فی قولہ و المؤمن العائذات الطیر یمسحھا رکبان مکۃ بین الغیل و السند ان الطیر عطف بیان و کذا کل صفۃ اجری علیھا الموصوف نحو جاء نی الفاضل الکامل زید فالاحسن ان الموصوف فیہ عطف بیان لما فیہ من ایضاح الصفۃ المبھمۃ و فیہ اشعار بکونہ علما فی ھذہ الصفۃ۔

ترجمہ: اور بہرحال مسندالیہ کوعطف بیان کے ساتھ لانا تو اس اسم کے ساتھ وضاحت کرنے کیلئے جو اس اسم کے ساتھ خاص ہو جیسے غلام صدیقك خالد اور دوسرے اسم کا زیادہ واضح ہونا لازم نہیں کیانکہ جائز ہے کہ وضاحت ان دونوں سے حاصل ہو جائے اور عطف بیان کا فائدہ وضاحت ہی میں منحصر نہیں ہے کیونکہ صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول جعل اللہ الکعبۃ بیت الحرام قیاما للناس میں البیت الحرام عطف بیان ہے اس کو مدح کیلئے لایا گیا ہے وضاحت کیلئے نہیں جس طرح کہ صفت کو مدح کیلئے لایا جاتا ہے اور ذکر کیا گیا اللہ تعالیٰ کے اس قول میں الا بُعدا لعاد قوم ھود میں کہ قوم ھود عاد کیلئے عطفِ بیان ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے اگرچہ بیان اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے ان کو اس دور کے ساتھ علامت کے طور پر خاص کردیا ہے اور ان کے بارے میں اس کو ایسا ثابت شدہ معاملہ بنادیا کہ جس میں کسی بھی طریقے سے شبہ نہیں ہوسکتا۔

اور اس میں سے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عطف بیان کیلئے لازمی طور پر ضروری نہیں ہے کہ وہ ایسا اسم ہو کہ جو اپنے متبوع کے ساتھ خاص ہو یہ بات بھی ہے جو ذکر کی گئی اس کے قول شعر میں والمؤمن العائذان الطیر یمسحھا + رکبان مکۃ بین الغیل والسنۃ (امن دینے والے کی قسم التجاء کرنا مکہ کے کبوتر اس کو مسح کرتے ہیں مکہ کے سوار مقام غیل اور سنۃ کے درمیان ہیں) کہ الطیر عطف بیان ہے اور اسی طرح ہر وہ صفت جس کے قائم مقام موصوف جاری ہوتا ہے جیسے جاء نی الفاضل الکامل بزید تو اس میں احسن یہ ہے کہ موصوف عطف بیان ہو کیونکہ اس میں صفت مبہمہ کی وضاحت ہے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ موصوف اس صفت کے ساتھ متصف ہونے میں علم ہے۔

وضاحت: قولہ : ولا یلزم کون

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پر اعتراض کرنا ہے کہ ماتن کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عنف بیان کیلئے ضروری ہے کہ وہ مبین سے زیادہ واضح ہو۔ حالانکہ عطف بیان کیلئے ضروری نہیں ہے کہ وہ مبین سے زیادہ واضح اور مشہور ہو۔

قولہ: لجواز ان یحصل الایضاح

یہاں سے ماتن کی جانب سے شارح پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیا جارہا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ عطف بیان وضاحت کرنے کیلئے ہوتا ہے اوار اگر عطف بیان مبین سے زیادہ واضح اور مشہور نہیں ہوگا تو وضاحت کیسے حاصل ہوگی تو عطف بیان کو لانے کا فائدہ کیا ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ عطف بیان وضاحت کرنے کیلئے آتا ہے لیکن یہ وضاحت ان دونوں مبین اور عطف بیان سے بھی حاصل ہوسکتی ہے مثال کے طور پر دولوگوں کا نام زید رکھ دیا جائے اور دواور لوگوں کا نام عبداللہ رکھ دیا جائے اور پانچواں شخص زید عبداللہ کے ساتھ مشہور ہو تو جب آپ جاءنی زید کہیں گے تو یہ ان دو کو شامل ہوگا جن کا نام زید ہے اور جب آپ عبداللہ کہیں گے تو یہ ان دو کو شامل ہوگا جن کا عبداللہ ہے اور جب آپ زید عبداللہ کہیں گے تو یہ صرف پانچویں شخص کو شامل ہوگا تو معلوم ہوا کہ وضاحت ان دونوں مبین اور عطف بیان سے بھی حاصل ہوجاتی ہے۔ عطف کا زیادہ واضح ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ : وفائدہ عطف البیان لا للایضاح

یہاں پر بیت الحرام عطف بیان ہے لیکن یہ وضاحت کیلئے ذکر نہیں کیا گیا بلکہ مدح کیلئے ذکر کیا گیا ہے کیونکہ کعبہ بیت الحرام سے زیادہ مشہور ہے کیونکہ یہ ایسا اسم ہے جو کہ بیت اللہ کے ساتھ خاص ہے اس میں کوئی کوئی شیء شریک نہیں ہوسکتی ،جس طرح صفت کو بعض دفعہ مدح کیلئے ذکر کیا جاتا ہے جیسا کہ بسم اللہ الرحمٰن الرّحیم میں صفت رحمٰن کو صرف مدح کیلئے ذکر کیا گیا جاتا ہے۔

قولہ : مما یدل

یہاں سے شارح کی غرض اسی بات کا رد کرنا ہے کہ عطف بیان کیلئے ضروری ہے کہ وہ ایسا اسم ہو جو کہ اپنے متبوع کے ساتھ خاص ہو۔ شارح رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عطف بیان کیلئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ایسا اسم ہو کہ جو اپنے متبوع کے ساتھ خاص ہو کیونکہ علماء نے شارح کے قول المؤمن العائذات الطیر ا فی میں ذکر کیا ہے کہ الطیر یہاں عطف بیان ہے اور یہ عائذات کے ساتھ خاص بھی نہیں ہے حالانکہ ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے مادہ اجتماعی طیور حرم ہے اور پہلا مادہ افتراقی عائذات کی جانب سے انسان جاءنی ہے اور طیر کی جانب سے دوسرا مادہ افتراقی ہمارے شہر کے پرندے ہیں۔

قولہ : کذا کل صفة

یہاں سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہر وہ موصوف جو کہ صفت کے بعد آئے اس کا تعلق عطف بیان کے قبیل سے ہو گا جیسے جاءنی الفاضل الکامل زید کیونکہ زید الفاضل اور الکامل کیلئے عطف بیان ہے اور یہ ایسا اسم بھی نہیں جو کہ اپنے متبوع کے

ساتھ خاص ہو۔

قولہ : قالا حسن

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ وہ موصوف جو صفت کے بعد واقع ہو وہ بدل ہو عطف بیان نہ ہو؟

جواب: یہ ہے کہ وہ موصوف جو صفت کے بعد واقع ہو اس کو بدل بنانا حسن ہے جبکہ عطف بیان بنانا احسن ہے اور احسن ہونے کی دو وجوہات ہیں (۱) یہ ہے کہ عطف بیان بنانے میں صفت مبہمہ کی وضاحت ہوتی ہے کیونکہ الفاضل الکامل صفت مبہمہ ہے جو کہ افراد کثیرہ پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں تو زید کے ذکر کرنے سے اس صفت مبہمہ کی وضاحت ہو جاتی ہے اور وضاحت کرنا یہ عطف بیان کی شان ہے نہ کہ بدل کی۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ عطف بیان بنانے کی صورت میں اس صفت کے علم کی طرف اشارہ ہوتا ہے یعنی موصوف کے متبوع کیلئے علم ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور علم ہونے میں وضاحت حاصل ہوتی ہے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ متبوع کی وضاحت اور تفسیر عطف بیان کا فائدہ ہے نہ کہ بدل کا۔

جواب: یہ کہ مصنف کا کلام قاعدہ کلیہ پر مبنی نہیں ہے بلکہ قاعدۂ اکثریہ پر مبنی ہے۔

عبارت:فان قلت قد اورد المصنف قولہ تعالی لا تتخذوا الھین اثنین انما ھو الہ واحد فی باب الوصف و ذکر انہ للبیان و التفسیر و اوردہ السکاکی فی باب عطف البیان مصرحا بانہ من ھذا القبیل فما الحق فی ذلک قلت لیس فی کلام السکاکی ما یدل علی انہ عطف بیان صناعی لجواز ان یرید انہ من قبیل الایضاح و التفسیر و ان کان وصفا صناعیا و یکون ایرادہ فی ھذا البحث مثل ایراد کل رجل عارف و کل انسان حیوان فی بحث التاکید علی ما ھو داء ب السکاکی و یکون مقصودہ انہ وصف صناعی جیء بہ للایضاح و التفسیرلا للتاکید مثل امس الدابر علی ما وقع فی کلام النحاۃ۔

ترجمہ:اگرتم کہو کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اللہ تعالیٰ کے قول: لاتتخذوا الٰھین اثنین انما ھو ا الٰہ واحد کو باب الوصف میں ذکر کیا اور ذکر کیا کہ یہ بیان اور تفسیر کیلئے ہے اور علامہ سکا کی نے اس کو عطف البیان کے باب میں ذکر کیا اس بات کی صراحت کرتے ہوئے کہ یہ اس قبیل سے ہے کہ اس بارے میں حق بات کیا ہے؟

میں کہتا ہوں کہ علامہ سکا کی کے قول میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہ عطف بیان اصطلاحی ہے کیونکہ جائز ہے کہ انہوں نے یہ ارادہ کیا ہو کہ یہ وضاحت اور تفسیر کے قبیلے سے ہو اگر یہ وصف اصطلاحی بھی ہے اور اس کو اس بحث میں ذکر کرنا کل رجل عارف اور کل انسان حیوان کی مثل ہے جن کو تاکید کی بحث میں ذکر کیا جائے جیسا کہ علامہ سکا کی کا طریقہ کار ہے اور ان کا مقصود یہ ہے کہ یہ وصف اصطلاحی ہے جس کو وضاحت اور تفسیر کیلئے لایا گیا ہے نہ کہ تاکید کیلئے اس الدابر کی مثل اس پر بقاء کرتے ہوئے جو نحویوں کے کلام میں واقع ہوا ہے۔

وضاحت:قولہ :فان قلت

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے اللہ تعالیٰ کے قول لاتتخذوا العین کو باب الوصف میں ذکر کیا اور کہا کہ یہ بیان اور تفسیر کے لئے ہے جبکہ علامہ سکا کی نے اس کو عطف بیان کے باب میں ذکر کیا اور کہا کہ یہ عطف بیان کے قبیلے سے ہے تو دونوں میں درست بات کس کی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ حق بات وہی ہے جس کو ماتن علیہ الرحمۃ نے بیان کیا اور جو علامہ سکا کی نے ذکر کیا اس کو ماتن کے کلام پر محمول کیا جائے گا کیونکہ علامہ سکا کی نے اس سے عطف بیان اصطلاحی مراد نہیں لیا ہے بلکہ یہ کہا ہے کہ وضاحت اور تفسیر کی قبیل سے ہے تو ثابت ہوا کہ تو ثابت ہوا کہ یہ وضاحت اور تفسیر کی قبیل سے ہے اور ان دونوں کیلئے لایا گیا ہے۔

قولہ : ویکون ایرادہ یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب یہ عطف بیان کی قبیل سے نہیں ہے تو علامہ سکا کی نے اس کو عطف بیان اصطلاحی کے باب میں ذکر کیوں کیا؟

جواب: یہ ہے کہ علامہ سکا کی کا اس کو عطف بیان کے باب میں ذکر کرنا تبعاً قصداً نہیں ہے جیسا کہ علامہ سکا کی کا طریقہ کار ہے کہ بعض مسائل کو تبعاً ذکر کر دیتے ہیں۔

عبارت:و تقریر ذلك ان اللفظ الهین حامل لمعنی الجنسیة اعنی الالهیة و معنی العدد اعنی الاثنینیة و کذا الفظ اله حامل لمعنی الجنسیة و الوحدة و الغرض المسوق له الکلام فی الاول النهی عن اتخاذ الاثنین من الاله لا عن اتخاذ جنس الاله و فی الثانی اثبات الواحد من الاله لا اثبات جنسه فوصف الهین باثنین و اله بواحد ایضا حا لهذا الغرض و تفسیرا هذا الذی قصده صاحب الکشاف حیث قال الاسم الحامل لمعنی الافراد و التثنیة دال علی شیئین الجنسیة و العدد المخصوص فا ذا اریدت الدلالة علی ان المعنی به منهما و الذی یساق له الحدیث هو العدد شفع بما یؤ کده هذا کلامه و قوله یؤ کده ای یقرره و یحققه و لم یقصد انه تا کید صناعی لانه انما یکون بتکریر لفظ المتبوع او بالفاظ مخصوصة فما وقع فی شرح المفتاح من ان مذهب صاحب الکشاف ان الهین اثنین و نفخة واحدة من التا کید الصناعی لیس بشیء اذ لا دلالة لکلامه علیه بل اورد فی المفصل قوله نفخة واحدة مثالا للوصف المؤ کد نحو امس الدابر فالحق ان کلا من اثنین و واحدا وصف صناعی للبیان و التفسیر کما فی قوله تعالی و ما من دابة فی الارض و لا طائر یطیر بجناحیه حیث جعل فی الارض صفة لدابة و یطیر بجناحیه صفة لطائر لیدل علی ان القصد الی الجنس دون العدد کما سبق فی باب الوصف فالأیتان تشترکان فی ان الوصف فیهما للبیان و تفترقان من حیث انه فی الٰهین اثنین و اله واحدلبیان ان القصد الی العدد دون الجنس فی دابة فی الارض و طائر یطیر بجناحیه لبیان ان القصد الی الجنس دون العدد

ترجمہ: اوراس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ الٰھین معنیٰ جنسیت یعنی الٰھیت اور معنی تعدد یعنی دوکوشامل ہے اوراسی طرح لفظ الہ معنی جنسیت اور وحدت کوشامل ہے اور وہ غرض جس کیلئے اول صورت میں کلام کو چلایا گیا ہے وہ دوخداؤں کو بنانے سے منع کرتا ہے نہ کہ جنس الہ کے بنانے سے منع کرتا ہے اور دوسری صورت میں ایک خدا کو ثابت کرتا ہے نہ کہ اس کی جنس کو ثابت کرتا ہے، تو الٰھین کو دو کے ساتھ اور الہ کو ایک کے ساتھ متصف کرنا بھی اسی غرض کیلئے ہے اور یہ ہے وہ چیز جس کا صاحب کشاف نے ارادہ کیا جہاں انہوں نے کہا کہ اسم مفرد اور تثنیہ کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور یہ دو چیزوں جنسیت اور عدد مخصوص پر مشتمل ہوتا ہے تو جب اس پر دلالت کرنا مقصود ہو تو اس سے مراد یہ دونوں ہی ہوتے ہیں اور جس کیلئے حدیث کو چلایا گیا وہ ایسا عدد جس کو شفعہ لایا گیا ہے اس کے ساتھ جو اس کو مؤکد کرتا ہے یہ صاحب کشاف کا کلام ہے اور اس کا قول یوکدہ یعنی وہ اس کو پختہ کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے اور یہ مراد نہیں ہے کہ وہ تا کید اصطلاحی ہے کیونکہ وہ لفظ متبوع کے تقرار سے آتی ہے یا مخصوص الفاظ سے آتی ہے تو جو مفتاح کی شرح میں واقع ہوا کہ صاحب کشاف کا مذہب یہ ہے کہ الٰھین اثنین اور نفخۃ واحدۃ یہ تا کید اصطلاحی کے قبیل سے ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ صاحب کشاف کے کلام کی کوئی دلالت نہیں پائی جارہی ہے بلکہ مفصل میں وارد کیا کہ اس کا قول نفخۃ واحدۃ وصف مؤکد کی مثال ہے امس الدابر کی طرح ہے۔ پس حق بات یہ ہے کہ اثنین اور واحد میں سے ہر ایک بیان اور تفسیر کیلئے وصف اصطلاحی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول: وما من دابة فی الارض اور ولا طائر یطیر بجناحیه میں فی الارض کو دابۃ کی صفت

بنایا گیا ہے اور یطیر بجناحیہ کو طائر کی صفت بنایا گیا ہے تا کہ اس بات پر دلالت کی جائے کہ مقصود جنس ہے عدد نہیں جیسا کہ وصف کے باب میں گزر چکا تو دونوں آیتیں اس بات میں مشترک ہیں کہ ان دونوں میں وصف بیان کیلئے ہو اور اس بات میں متفرق ہیں کہ الٰھین اثنین اور الہ واحد میں اس چیز کا بیان ہے کہ مقصود عدد ہے جنس نہیں ہے۔دابۃ فی الارض اور طائر یطیر بناحیہ اس چیز کے بیان کیلئے ہیں کہ مقصود جنس ہے عدد نہیں ہے۔

وضاحت:قولہ : تقریر ذلك

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ اثنین اور واحد کو وضاحت اور تفسیر کے قبیلے سے صفت بنانا اس صورت میں درست ہوسکتا ہے جبکہ الٰھین اور الہ میں ابہام ہو حالانکہ ان میں کوئی ابہام نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ان میں ابہام ہے کیونکہ یہ دونوں جنس اور عدد کو شامل ہیں لہٰذا ان کی وضاحت کیلئے اور تفسیر کیلئے اثنین اور واحد کو صفت بنانا درست ہے۔

قولہ : یو کدہ

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ صاحب کشاف کا کلام تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اثنین اور واحد تاکید ہیں نہ کہ وصف ہیں تو پھر مصنف کا یہ کہنا کہ یہ دونوں وصف ہیں کیسے صحیح ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس مقام میں صاحب کشاف کی تاکید سے مراد تاکید اصطلاحی نہیں ہے بلکہ تاکید لغوی مراد ہے یعنی پختہ کرنا، ثابت کرنا ہے۔کیونکہ تاکید اصطلاحی تو لفظ کے تقرار یا مخصوص الفاظ کے ساتھ آتی ہے۔

قولہ : فالآیتان

شارح کی غرض یہاں سے یہ بتانا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول: لاتتخذ وا کو جو و ما من دابۃ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ تمام وجوہ کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ بعض وجوہ کے اعتبار سے ہے یعنی وہ دونوں وصف بیان اور ایضاح میں مشرک ہیں اگر چہ مقصود میں مشترک نہیں ہے۔

عبارت:و تقریر هذا البحث علی ما ذکرت مما لا مزید علیه للمصنف و به تبین ان لاخلاف بین صاحب الکشاف و صاحب المفتاح و المصنف علی ما توهمه القوم و استدل ا لعلامة فی شرح المفتاح علی انه عطف بیان لا وصف بان معنی قولهم الصفة تابع یدل علی معنی فی متبوعه انه تابع ذکر لیدل علی معنی فی متبوعه علی ما نقل عن ابن الحاجب و لم یذکر اثنین و واحد للدلالة علی الاثنینیة و الوحدة اللتین فی متبوعهما لیکونا وصفین بل ذکرا للدلالة علی ان القصد فی متبوعهما الی احد جزئیه اعنی التثنیة و الوحدة دون الجزاء اعنی الجنسیة فکل منهما تابع غیر صفة یوضح متبوعه فیکون عطف بیان لاصفة و اقول ان ارید انه لم یذکر الالیدل علی معنی فی متبوعه فلا یصدق التعریف علی الشیء من الصفة لانها البتته تکون لتخصیص او تاکید او مدح او نحو ذلك و ان ارید انه ذکر لیدل علی هذا المعنی و یکون الغرض من دلالته علیه شیئا اُخر کالتخصیص و التاکید و غیرهما فیجوز ان یکون ذکرا ثنین و واحدا للدلالة علی الاثنینیة و الوحدة و یکون الغرض من هذا بیان المقصود و تفسیره کما ان الدابر ذکر لیدل علی معنی الدبور و الغرض منه التاکید بل الامر کذلك عند التحقیق الا تری ان السکاکی جعل من الوصف ما هو کاشف و موضح و لم یخرج بهذا عن الوصفیة ثم قال و اما انه لیس ببدل فظاهر لانه لا یقوم مقام المبدل منه و فیه ایضا نظر لانا لا نسلم ان البدل یجب صحة قیامه مقام المبدل منه الا یری الی ما ذکره صاحب الکشاف فی قوله تعالی و جعلوا لله شرکاء الجن ان لله و شرکاء مفعولا جعلوا و الجن بدل من شرکاء و معلوم انه لا معنی لقولنا و جعلوا لله الجن بل لا یبعد ای یقال الاولی انه بدل لانه المقصود بالنسبة اذالنهی انما هو عن اتخاذ الاثنین من الاله علی ما مر تقریرہ۔

ترجمہ:اوراس بحث کی تفصیل جو میں نے ذکر کردی ہے ایسی ہے کہ انصاف پسند شخص کیلئے اس پر زیادتی کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ہے اوراس تفصیل سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ صاحب کشاف،صاحب مفتاح اور مصنف کے درمیان کوئی اختلاف نہیں اس بنیاد پر کہ جس کا قوم نے وہم کیا ہے۔

اور علامہ نے مفتاح کی شرح میں استدلال کیا اس بات کا کہ اثنین عطف بیان ہے وصف نہیں ہے بایں طور پر کہ ان کے قول الصفۃ تابع یدل علی معنیٰ فی متبوعہ کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ ایسا تابع ہے جس کو ذکر کیا گیا ہوتا کہ وہ اپنے متبوع میں پائے جانے والے معنی پر دلالت کرے اس بنیاد پر جو کہ ابن حاجب سے منقول ہے اورانہوں نے ذکر نہیں کیا کہ اثنین اور واحد استثنیہ اور وحدت پر دلالت کرتے ہیں جو ان کے متبوع میں ہے تاکہ یہ دونوں وصف ہوں بلکہ ان دونوں کو اس لیے ترک کیا گیا کہ اس بات پر دلالت کریں کہ ان دونوں کے متبوع میں مقصود ان کے دونوں جزءوں میں سے ایک ہے میری مراد تثنیہ ہونا اور وحدت نہ کہ جزءآخر میری مراد جنسیت تو ان دونوں میں سے ہر ایک ایسا تابع ہے جو کہ اس صفت کا غیر ہے جو کہ اپنے متبوع کی وضاحت کرتا ہے تاکہ یہ عطف بیان ہو نہ کہ صفت۔

میں کہتا ہوں کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ وہ صفت ہے اس کو اسی لیے ذکر کیا گیا تا کہ اپنے متبوع میں پائے جانے والے معنی پر دلالت کرے تو تعریف صفت میں کسی شئ پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ یہ یقینی طور پر صفت یا تخصیص یا تاکید یا مدح یا اس کی مثل کیلئے ہوگا اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ اس کو ذکر کیا گیا تا کہ یہ اس معنی پر دلالت کرے اور اس پر دلالت کرنے سے غرض شئ آخر ہو جیسے تخصیص وغیرہ کہ جائز ہے کہ اثنین اور واحد کا ذکر کرنا تثنیہ اور وحدت پر دلالت کرنا ہو تو اسس غرض مقصود کو بیان کرنا اور اس کی تفسیر کرنا ہو جیسا کہ الدابر کو ذکر کیا گیا تا کہ وہ دبور کے معنی پر دلالت کرے اور غرض اس بات سے تاکید ہے بلکہ تحقیق کے وقت معاملہ ایسے ہی ہوگا کیا تم دیکھتے نہیں کہ علامہ سکاکی نے وصف کو وضاحت کرنے والا بنایا ہے اور وہ اس سے وصفیت سے خارج نہیں ہوا پھر علامہ نے فرمایا کہ بہرحال اثنین بدل نہیں ہے اور یہ بات ظاہر ہے کیونکہ یہ مبدل منہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے اور اسمیں بھی نظر ہے کیونکہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ بدل کی صحت کیلئے ضروری ہے کہ وہ مبدل منہ کے قائم مقام ہو سکے کیا تم دیکھتے نہیں اس بات کو جس کو صاحب کشاف نے اللہ تعالیٰ کے قول: وجعلوا اللہ شرکاء الجن میں ذکر کیا کہ للہ اور شرکاء جعلوا کا مفعول ہیں اور الجن شرکاء سے بدل ہے اور یہ بات تو معلوم ہے کہ ہمارے قول وجعلوا اللہ الجن کا کوئی معنی نہیں ہے بلکہ یہ کہنا بعید نہیں ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ اثنین بدل ہے کیونکہ وہ مقصود بالنسبت ہے کیونکہ نفی دو خدا بنانے سے کی گئی ہے اس بناء پر جو تقریر گزر چکی ہے۔

وضاحت:قولہ :بہ تبیّن

یہاں سے شارح کی غرض قوم کے اس وہم کا رد کرنا ہے کہ صاحب کشاف، صاحب مفتاح اور مصنف کے درمیان اختلاف ہے کیونکہ اس مقام پر صاحب مفتاح کا کلام اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ یہ اثنین عطف بیان ہے جبکہ مصنف کا کلام اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ یہ صفت ہے اور صاحب کشاف کا کلام اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ یہ تاکید ہے تو شارح نے اس عبارت سے رد کر دیا کہ ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ یہ وصف اصطلاحی ہے عطف بیان نہیں ہے کیونکہ عطف بیان کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی اور یہ تاکید اصطلاحی بھی نہیں ہے جیسا کہ اس کو شرح میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

قولہ استدل العلامۃفی شرح المفتاح

یہاں سے علامہ صاحب کی غرض اس بات پر دلیل دینا ہے کہ اثنین اور واحد آیت مذکورہ میں عطف بیان ہیں وصف نہیں ہیں۔شارح کی غرض علامہ صاحب کے قول کو نقل کر کے اس کا رد کرنا ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ نے اپنی شرح ایضاح کے اندر یہ بیان کیا ہے کہ نحویوں کے ہاں وصف اس تابع کو کہتے ہیں جو اپنے متبوع میں پائے جانے والے معنی پر دلالت کرے مثال کے طور پر جاءنی رجل عالم میں عالم اس معنی پر دلالت کر رہا ہے جو کہ رجل میں موجود ہے یعنی علم پر جیسا علامہ ابن حاجب نے اس کو ذکر کیا ہے اور انہوں نے یہ ذکر نہیں کیا اثنین اور واحد اس اثنیت

اور وحدت پر دلالت کرتے ہیں جو کہ ان کے متبوع میں پائے جاتے ہوں حتیٰ کہ ان کو وصف بنایا جائے بلکہ ان دونوں کو اس لیے ذکر کیا گیا ہے تا کہ یہ اس بات پر دلالت کریں کہ مقصود ان کے متبوع میں پائے جانے والے دو جزؤں میں سے ایک ہے یعنی یہاں تثنیہ اور وحدت مراد ہے دوسرا جزء یعنی جنسیت مراد نہیں ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک ایسا تابع ہے جو کہ اس صفت کا غیر ہے جو اپنے متبوع کی وضاحت کرتا ہے لہٰذا یہ عطف بیان ہوا نہ کہ صفت ہوا۔

قولہ :واقول ان ارید

یہاں سے شارح کی غرض مصنف علیہ الرحمۃ کی مذکورہ دلیل کا رد کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تو معنی مذکور سے مراد مصنف کی یہ ہے کہ وصف صرف اپنے متبوع میں پائے جانے والے معنی پر دلالت کرتا ہے تو مصنف کی یہ تعریف جامع نہیں ہوگی کیونکہ صفت کبھی تخصیص کیلئے، کبھی مدح کیلئے اور کبھی تاکید کیلئے بھی آتی ہے اور اگر مراد یہ ہے اس کو اس لیے ذکر کیا گیا ہے تا کہ وہ اس معنی پر دلالت کرے اور اس دلالت سے غرض کوئی دوسری شیء ہو جیسے تخصیص، تاکید وغیرہ تو یہ معنی یہاں پر صحیح ہے کیونکہ جائز ہے کہ اثنین اور واحد کو اثنیت اور وحدت پر دلالت کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہو اور مراد سے مقصود کو بیان کرنا اور اس کی تفسیر کرنا ہو جیسا کہ امس الدابر میں الدابر کو معنیء دبور پر دلالت کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے اور غرض اس سے تاکید ہے۔ اسی طرح یہاں پر بھی ہے کہ ذکر متبوع کے معنی پر دلالت کرنے کیلئے لایا گیا ہے اور مقصود بیان اور وضاحت ہے لہٰذا یہ وصف ہوگا۔

قولہ :ثم قال اما انہ ببدل

یہاں سے علامہ صاحب نے جو ذکر کیا کہ اثنین اور واحد میں کوئی بھی بدل نہیں بن سکتا ہے اور اس پر جو دلیل ہے شارح کی غرض اس کو رد کرنا ہے۔ علامہ صاحب نے اپنی شرح ایضاح کے اندر یہ ذکر کیا کہ آیت مبارکہ میں اثنین اور واحد کا لفظ بدل نہیں بن سکتا اور دلیل یہ کہ بدل کل کیلئے ضروری ہے کہ وہ مبدل منہ کے قائم مقام ہو سکے اور چونکہ آیت مبارکہ میں یہ مبدل منہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتے لہٰذا یہ بدل بھی نہیں بن سکتے ہیں۔

شارح نے اس کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ بدل کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ وہ مبدل منہ کے قائم مقام ہو سکے جیسا کہ صاحب کشاف نے تفسیر کشاف میں اللہ تعالیٰ کے قول وجعلوا اللہ شرکاء الجن کے بارے میں ذکر کیا کہ شرکاء جعل کا مفعول ثانی ہے اور الجن بدل کل ہے حالانکہ یہ بات تو معلوم ہے کہ ہمارے قول جعلوا اللہ شرکاء الجن کا کوئی درست معنی نہیں بن رہا ہے یعنی یہاں پر بدل کل الجن مبدل منہ کے قائم مقام نہیں ہو رہا ہے لیکن اس کے باوجود صاحب کشاف نے اس کو بدل کل بنایا ہے تو معلوم ہوا کہ بدل کیلئے ضروری نہیں ہے کہ وہ مبدل منہ کے قائم مقام ہو سکے بلکہ زیادہ بہتر یہی ہے کہ اس کو بدل بنایا جائے کیونکہ آیت مبارکہ میں مقصود بالنسبت بھی یہی ہے ہیاں نہی دو خداؤں کے بارے میں ہے یعنی دو خدا بنانے سے منع کیا گیا ہے۔

عبارت:و اما ابدال منه ای من المسند الیه و فی هذا اشعار بان المسند الیه انما هو المبدل منه و هذا بالنظر الی الظاهر حیث یجعلون الفاعل فی جاء نی اخوك زید هو اخوك و الا فالمسند الیه فی التحقیق هو البدل و فی لفظ المفتاح ایماء الی ذلك فلزیادة التقریر نحو جاء نی اخوك زید فی بدل الكل و هو الذی یكون ذاته عین ذات المبدل منه و ان كان مفهوما هما متغایرین و جاء نی القوم اكثرهم فی بدل البعض و هو الذی یكون ذاته بعضا من ذات المبدل منه و ان لم یكن مفهومه بعضا من مفهومه فنحو الهین اثنین اذاجعلناه بدلا یكون بدل الكل دون البعض لان ما صدق علیه اثنین هو عین ما صدق علیه الهین و سلب زید ثوبه فی بدل الاشتمال و هو الذی لا یكون عین المبدل منه و لا بعضه و یكون المبدل منه مشتملا علیه لا كاشتمال الظرف علی المظروف بل من حیث كونه دالا علیه اجمالا و متقاضیاله بوجه ما بحیث تبقی النفس عند ذكر المبدل منه متشوقة الی ذكره منتظره له فیجیء هنا مبینا و مخلصا لما اجمل اولا و سكت عن بدل الغلط لانه لا یقع فی فصیح الكلام

ترجمہ: اور بہر حال مسند الیہ سے بدل بنانا اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مسند الیہ مبدل منہ ہوتا ہے اور ظاہر کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے کہ انہوں نے جاءنی اخوک زید میں فاعل اخوک کو بنایا ہے ورنہ حقیقت میں مسند الیہ بدل ہوتا ہے اور لفظ مفتاح میں اسی بات کی طرف اشارہ ہے تو زیادتی تقریر کیلئے جیسے: جاءنی اخوک زید بدل کل میں اور بدل کل وہ ہوتا ہے جس کی ذات مبدل منہ کی ذات کا عین ہو اگرچہ دونوں کا مفہوم متغائر ہو اور بدل بعض کی مثال جاءنی القوم اکثرھم اور بدل بعض وہ ہوتا ہے جس کی ذات مبدل منہ کی ذات کا بعض ہو اگرچہ اس کا مفہوم اس کے مفہوم کا بعض نہ ہو تو الھین اثنین کی مثل میں جو ہم نے بدل بنایا ہے تو وہ بدل کل ہوگا بدل بعض نہیں ہوگا کیونکہ جس پر اثنین صادق آئے گا وہ اس کا عین ہوگا جس پر الھین صادق آئے گا اور بدل اشتمال کی مثال سلب عمرو ثوبہ اور بدل اشتمال وہ ہوتا ہے جو نہ تو مبدل منہ کا عین ہو اور نہ اس کا بعض ہو بلکہ مبدل منہ اس پر مشتمل ہو اس طرح نہیں جس طرح ظرف مظروف پر مشتمل ہوتی ہے بلکہ اس کہ وہ اس پر اجمالاً دلالت کرنے والا ہو اور کسی بھی وجہ سے اس کا تقاضا کرنے والا ہو اس حیثیت سے کہ مبدل منہ کے ذکر کے وقت نفس کا اشتیاق اس کے ذکر کی طرف باقی رہے اس کا وہ منتظر ہو پس اس کو لایا جائے اس کو بیان کرنے کیلئے اور جس کو اولاً اجمالا ذکر کیا گیا اس کا خلاصہ کرنے کیلئے اور مصنف نے بدل غلط کے ذکر سے سکوت اختیار کیا کیونکہ بدل غلط فصیح کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے۔

وضاحت:قولہ:فی هٰذا اشعار

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ متون کی بناءتو اختصار پر ہوتی ہے چاہیے یہ تھا کہ یوں کہا جاتا امالابدال اور کلمہ منہ کا اضافہ نہ کیا جاتا؟

جواب: یہ ہے کہ لفظ منہ زیادہ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ مسند الیہ ظاہر کی طرف نظر کرتے ہوئے تو

مبدل منہ ہوتا ہے اور واقع کی طرف نظر کرتے ہوئے بدل ہوتا ہے کیونکہ وہی مقصود بالحکم ہوتا ہے مبدل منہ بطور تمہید کے ذکر کیا جاتا ہے۔

قولہ: لا کا شتمال الظرف علی المظرف

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ شارح کا بدل اشتمال میں اشتمال الظروف علی المظروف کی نفی کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ تو قرآن پاک میں بھی موجود ہے جیسے یسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه یہاں قتال فیہ شہر کیلئے بدل اشتمال ہے اور اس کا ظرف ہے۔ لہذا نفی کرنا درست نہ ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ شارح کی مراد یہاں شرط کی نفی کرنا ہے اصلاً نفی کرنا مقصود نہیں یعنی بدل اشتمال میں یہ شرط نہیں لگائی جائے گی کہ اس میں اشتمال الظرف خاص طور پر پایا جائے بلکہ مراد یہاں معتبر فیہ جو عام ہے وہ ظرف ہو یا غیر ظرف ہو۔

عبارت:فان قلت لم قال هنا لزیادۃ التقریر و فی التاکید للتقریر قلت قد اخذ هذا من لفظ المفتاح علی عادۃ افتنانه فی الکلام و هو من اضافة المصدر الی المعمول او اضافة البیان ای الزیادۃ التی هی التقریر و النکتة فیه الایماء الی ان البدل هو المقصود بالنسبة و التقریر زیادۃ یقصد بالتبعیة بخلاف التاکید فان المقصود منه نفس التقریر و بیان التقریر فی بدل الکل ظاهر لما فیه من التکریر قال صاحب الکشاف فی قوله تعالی صراط الذین انعمت علیهم فائدۃ البدل التؤکید لما فیه من التثنیة و التکریر و الاشعار بان الطریق المستقیم بیانه و تفسیره صراط المسلین و فی بدل البعض و الاشمال باعتبار ان المتبوع مشتمل علی التابع اجمالا فکانه مذکورا اولا اما فی البعض فظاهر و اما فی الاشتمال فلان المتبوع فیه یجب ان یکون بحیث یطلق و یراد به التابع نحو اعجبنی زید اذا اعجبك علمه بخلاف ضربت زیدا اذا ضربت غلامه فنحو جاء نی زید غلامه او اخوہ او حمارہ بدل غلط لا بدل اشتمال علی ما یشعر به کلام بعض النحاۃ ثم بدل البعض و الاشتمال لا یخلوا عن ایضاح البتة لما فیه من التفصیل بعد الاجمال و التفسیر بعد الابهام و قد یکون فی بدل الکل ایضاح و تفسیر کما مر فکان الاحسن ان یقال لزیادۃ التقریر و الایضاح کما فی المفتاح

ترجمہ: اگر تم کہو کہ مصنف نے یہاں پر زیادہ تقریر اور تاکید میں للتقریر کیوں کہا؟ میں کہتا ہوں کہ مصنف نے اس کو لفظ مفتاح سے لیا ہے کلام میں صاحب مفتاح کے تفنن کی عادت کی بناء پر اور وہ مصدر کی مفعول کی طرف اضافت ہے یا اضافت بیانہ ہے یعنی وہ زیادتی جو تقریر ہوتی ہے اور اس میں نکتہ اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ بدل مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور تقریر ایسی زیادتی ہے جو بالتبع مقصود ہوتی ہے برخلاف تاکید کے کیونکہ وہاں مقصود نفس تقریر ہے اور بدل کل میں تقریر کا واضح ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ اس میں تقرار ہے صاحب کشاف نے اللہ تعالیٰ کے قول: صراط الذین انعمت علیهم میں بدل کا فائدہ تاکید بیان کیا ہے کیونکہ اس میں تقرار ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ طریق مستقیم کا بیان اور تفسیر صراط مسلمین ہے اور بدل بعض اور اشتمال میں تو اس اعتبار سے کہ متبوع تابع پر اجمالا مشتمل ہوتا ہے تو گویا کہ وہ اولا مذکور ہوا بہرحال بدل بعض میں تو ظاہر ہے اور بہرحال بدل اشتمال میں تو اس لیے کہ متبوع اس میں ضروری ہے کہ اس اعتبار سے ہو کہ اس کا اطلاق کیا جائے اور اس سے مراد تابع ہو جیسے اعجبنی زید جب تمہیں اس کے علم نے تعجب میں ڈالا ہو برخلاف ضربت زیدا جب اس کے غلام کو آپ نے مارا ہو تو جاء نی زید غلامہ او اخوہ او حمارہ کی مثل بدل غلط ہوگا نہ کہ بدل اشتمال ہوگا اس بناء پر کہ جس کی طرف بعض نحویوں کا کلام مشعر ہے پھر بدل بعض اور اشتمال یقینی طور پر وضاحت کرنے سے خالی نہیں ہوتے ہیں کیونکہ اس میں اجمال کے بعد تفصیل ہوتی ہے اور ابہام کے بعد تفصیل ہوتی ہے اور کبھی ندل کل میں وضاحت اور تفسیر ہوتی ہے جیسا کہ گزرا تو یوں کہنا زیادہ اچھا ہے لزیادۃ التقریر والایضاح جیسا کہ مفتاح میں واقع ہوا ہے۔

عبارت:واما العطف ای جعل الشیء معطوفا علی المسند الیه فلتفصیل المسند الیه مع اختصار نحو جاء نی زیدو عمرو فان فیه تفصیلا للفاعل من غیر دلالة علی تفصیل الفعل اذا لو اوانما هو للجمع المطلق ای لثبوت الحکم للتابع و المتبوع من غیر تعرض لتقدم او تا خر او معیة واحترز بقوله مع اختصار عن نحو جاء نی زید و جاء نی عمرو فان فیه تفصیلا للفاعل مع انه لیس من عطف المسند الیه بل من عطف الجملة او لتفصیل المسند بانه قد حصل من احد المذکورین اولا و عن الاٰخر بعده متراخیا او غیر متراخ کذلك ای مع اختصار و احترز به عن نحو جاء نی زید و عمروبعده بیوم او سنة و ما اشبه ذلك نحو جاء نی زید فعمرو او ثم عمرو او جاء القوم حتی خالد فهذه الثلثلة تشترك فی تفصیل المسند و تختلف من جهة ان الفاء تدل علی ان ملابسة الفعل للتابع بعد ملابسةللمتبوع بلا مهلة و ثم کذلك مع مهلة و حتی مثل ثم الا ان فیه دلالة علی ان ما قبلها مما ینقضی شیئا فشیئا الی ان یبلغ ما بعدها و التحقیق ان المعتبر فی حتی ترتیب اجزاء ما قبلها ذهنا من الاضعف الی الا قوی او بالعکس و لا یعتبر الترتیب الخارجی لجواز ان یکون ملابسة الفعل لما بعد ها قبل الملابسة للاجزاء الاخر نحو مات کل اب لی حتی اٰدم علیه السلام اوفی اثنائها نحو مات الناس حتی الانبیاء او فی زمان واحد نحو جاء نی القوم حتی خالد اذا جاؤك معا و یکون خالد اضعفهم او اقواهم فمعنی تفصیل المسند فی حتی انه یعتبر فی الذهن تعلقه بالمتبوع اولا و بالتابع ثانیا باعتبار انه اقوی اجزاء المتبوع او اضعفها

ترجمہ: اور بہر حال کسی شیء کو مسند الیہ پر معطوف بنانا تو اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل کیلئے جیسے جاءنی زیدوعمرو کیونکہ اس میں فاعل کیلئے تفصیل ہے بغیر فعل کے تفصیل پر دلالت کیے کیونکہ واؤ مطلق جمع کیلئے آتی ہے یعنی تابع اور متبوع کیلئے حکم کو ثابت کرنا بغیر تقدم، تاخر اور معیت کے درپہ ہوئے اور ان کے قول مع اختصار کے ذریعے جاء نی زید و جاء نی عمرو کی مثل سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ اس میں فاعل کی تفصیل ہے مگر یہ عطف مسند الیہ کے باب سے نہیں بلکہ عطف جملہ کے باب سے ہے یا مسند کی تفصیل کیلئے بایں طور پر کہ حاصل ہو جائیں مذکورہ میں سے کسی ایک سے اولا اور دوسرے سے اس کے بعد تراخی کے طور پر یا بغیر تراخی کے اس طرح یعنی اس کے اختصار کے ساتھ اور اس قید کے ذریعے احتراز کیا گیا ہے جاءنی زیدوعمروبعدہ بیوم اوسنۃ اور اس کی مشابہ سے جیسے جاء نی زید فعمرو او ثم عمرو اور جاء نی القوم حتیٰ خالد پس یہ تینوں مثالیں مسند کی تفصیل میں مشترک ہیں اور اس جہت کے اعتبار سے مختلف ہیں کہ فاء اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فعل کی ملابست تابع کیلئے متبوع کی کی ملابست کے بعد بغیر مہلت کے ہے اور ثم اسی طرح ملابست پر دلالت کرتا ہے مگر مہلت کے ساتھ اور حتی ثم کی مثل ہے مگر حتی میں اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ اس کا ماقبل اس میں ہے جو تھوڑا تھوڑا ختم ہوتا ہے یہاں تک کہ مابعد تک پہنچ گیا۔

اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ لفظ حتی میں ماقبل کے اجزاء کی ترتیب کا ذھنی طور پر اضعف سے اقوی کی طرف ہے یا اس کے برعکس کا اعتبار کیا جاتا ہے اور ترتیب خارجی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے کیونکہ جائز ہے کہ فعل اپنے مابعد کے ساتھ ملا ہوا ہو اس کے

دوسرے اجزاء کی ملابست سے پہلے جیسے مات کل ابٍ لی حتی ادم یا اس کے درمیان میں جیسے مات الناس حتی الانبیاء یا زمانہ واحد میں جیسے جاء نی القوم حتی خالد جب وہ آپ کے پاس ایک ساتھ آئیں اور خالد ان میں سے کمزور یا قوی ہے تو حتی میں مسند کی تفصیل کے معنی پر ہیں کہ ذہن میں تابع کے متبوع کے ساتھ تعلق کا اولا اعتبار کیا جائے اس اعتبار سے کہ تابع متبوع کے اجزاء سے اقوی ہے یا اس سے کمزور ہے۔

عبارت: فان قلت العطف علی المسند الیه بالفاء و ثم و حتی یشمل علی تفصیل المسند الیه ایضا فکان الاحسن ان یقول او لتفصیلهما معا قلت ذکرا الشیخ فی دلائل الاعجاز ان النفی اذا دخل علی کلام فیه تقیید بوجه ما یتوجه الی ذلك التقیید و کذا الاثبات و جملة الامرانه ما من کلام فیه امر زائد علی مجرد اثبات الشیء للشیء او نفیه عنه الا و هو الغرض الخاص و المقصود من الکلام و هذا مما لا سبیل الی شك فیه انتهی کلامه ففی نحو جاء نی زید فعمرو یکون الغرض اثبات مجیء عمرو بعد مجیء زید بلا مهلة حتی کانه معلوم ان الجائی زید و عمرو ا والشك انما وقع فی الترتیب و التعقیب فیکون العطف لافادة تفصیل المسندلا غیر حتی لو قلت ما جاء نی زید فعمرو فکان نفیا لمجیئه عقیب مجیء زید و یحتمل انهما جاء ك معا او جاء ا ك عمرو قبل زید او بعده بمدة متراخیة۔

ترجمہ: اگرتم کہو کہ حتی، ثم اور فاء کے ساتھ مسند الیہ پر عطف کرنا مسند الیہ کی تفصیل پر بھی مشتمل ہے تو احسن یہ تھا کہ یوں کہا جاتا او لتفصیلھا معاً میں کہوں گا کہ شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا کہ نفی جب ایسے کلام پر داخل ہو جس میں کوئی سی قید ہو تو وہ نفی اس قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اسی طرح کلام مثبت میں بھی ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ کوئی بھی کلام ایسا نہیں ہوتا جا کہ محض کسی شی ء کو دوسری شی ء کیلئے ثابت کرنے یا اس سے نفی کرنے پر امر زائد پر مشتمل ہو مگر اس سے ایک خاص غرض اور کلام سے خاص مقصود ہوتا ہے اور یہ ایسی بات ہے کہ جس میں شک کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے شیخ کا کلام ختم ہوا۔ تو جاءنی زید فعمرو کی مثل میں غرض زید کے آنے کے بعد عمرو کے آنے کو بلا مھلۃ کے ثابت کرنا ہے حتی کہ گویا کہ یہ بات معلوم ہے کہ آنے والے زید اور عمرو ہیں اور شک ترتیب اور تعقیب میں ہے تو عطف مسند کی تفصیل کا فائدہ دینے کیلئے ہے نہ کہ اس کے غیر کا حتی کہ اگر آپ کہیں کہ ما جاءنی زید فعمرو تو زید کے آنے کے پیچھے عمرو کے آنے کی نفی ہوگی اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ دونوں تمہارے پاس ایک ساتھ آئے ہوں یا عمرو زید سے پہلے یا ایک مدت تاخیر کے بعد تمہارے پاس آیا ہو۔

عبارت:فان قلت قد یجیء العطف علی المسند الیه بالفاء من غیر تفصیل للمسند نحو جاء نی الأکل فالشارب فالنائم اذا کان الموصوف واحدا قلت هذا فی التحقیق لیس من عطف المسند الیه بالفاء لانه فی المعنی الذی یا کل فیشرب فینام و لو سلم فلا دلالة فیما ذکر علی انه یلزم ان یکون لتفصیل المسند اورد السامع عن الخطاء فی الحکم الی الصواب و سیجیء تحقیقه فی بحث القصر نحو جاء نی زید لا عمرو لمن اعتقد ان عمرا جاءك دون زیدا و انهما جاءاك جمیعا و ما جاء نی زید لکن عمرو لمن اعتقد ان زیدا جاءك دون عمر و کذا فی المفتاح و الایضاح و لم یذکر المصنف ههنا لکونه مثل لا فی الرد الی الصواب الا ان لا لنفی الحکم عن التابع بعد ایجابه للمتبوع و لکن لا یجابه للتابع بعد نفیه عن المتبوع و المذکور فی کلام النحاۃ ان لکن فی نحو ما جاء نی زید لکن عمرو لدفع وهم المخاطب ان عمرا ایضا لم یجیء کزید بناء علی ملابسة بینهما و ملایمة لانه للاستدراك و هو دفع توهم یتولد من الکلام المتقدم دفعا شبیها بالاستثناء و هذاصریح فی انه انما یقال ما جاء نی زید لکن عمرو لمن اعتقد ان المجیء منتف عنهما جمیعا لا لمن اعتقد ان زیدا جاءك دون عمرو علی ما وقع فی ا لمفتاح و اما انه یقال لمن اعتقد انهما جاءاك علی ان یکون قصر افراد فلم یقل به احد

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ مسندالیہ پر فاء کا عطف کرنا مسند کی تفصیل کے غیر کیلئے بھی آتا ہے جیسے جاء نی الاکل فالشارب فالنائم جب موصوف ایک ہوتو میں کہوں گا کہ یہ تحقیق میں مسندالیہ کے عطف میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ اس معنی میں ہے جو کھاتا ہے پھر پیتا ہے پھر سوتا ہے اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ اس بارے میں کوئی دلالت نہیں ہے جو مذکور ہوا اس بناء پر کہ لازم آتا ہے کہ یہ مسند کی تفصیل کیلئے ہو سامع نے حکم میں خطاء درستگی کی طرف وارد کیا ہو عنقریب اس کی بحث و تحقیق قصر کی بحث میں آئے گی جیسے جاء نی زید لا عمرو اس شخص کیلئے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تمہارے پاس عمرو آیا نہ کہ زید یا تمہارے پاس دونوں اکٹھے آئے اور ما جاء نی زید لکن عمرو اس شخص کیلئے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید تمہارے پاس آیا نہ کہ عمرو آیا اسی طرح مفتاح اور ایضاح کے اندر ہے اور مصنف نے یہاں پر اس کو ذکر نہیں کیا کیونکہ اس لا کی مثل ہے جو درستگی کی طرف رد کرنے میں آتا ہے مگر لا متبوع کیلئے حکم کو ثابت کرنے کے بعد تابع سے حکم کی نفی کرتا ہے اور لیکن متبوع سے حکم کی نفی کے بعد تابع کیلئے حکم کو ثابت کرتا ہے جو نحویوں کے کلام میں مذکور ہے کہ لکن ما جاء نی زید لکن عمرو کی صورت میں مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کیلئے آیا ہے کہ زید کی طرف عمرو بھی نہیں آیا ہے ان دونوں کے درمیان ملابست اور تعلق کی بناء پر کیونکہ لکن استدراک کیلئے آتا ہے اور استدراک کہتے ہیں اس وہم کو اٹھانا جو کلام مقدم سے پیدا ہوا یہ وہم کو اٹھانے میں استثناء کے مشابہ ہے اور یہ اس بات میں صریح ہے کہ ما جاء نی زید لکن عمرو اس شخص کیلئے کہا جائے گا جو یہ اعتقاد رکھتا کہ آنا ان دونوں سے منتفی ہے نہ کہ اس شخص کیلئے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید تمہارے پاس آیا نہ کہ عمرو آیا اس بناء پر جو مفتاح میں مذکور ہے اور بہر حال یہ اس شخص کو کہا جائے گا جو اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ دونوں تمہارے پاس آئے اس بناء پر کہ یہ قصر افراد ہے پس یہ بات کسی ایک شخص نے بھی نہیں کہی ہے۔

وضاحت:قولہ:فان قلت قد یجیء العطف

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ کبھی عطف فاء کے ساتھ مسند الیہ پر کرنا مسند کی تفصیل کے علاوہ کیلئے بھی ہوتا ہے جیسا کہ جاء نی الآ کل فالشارب فالنائم ان مثالوں میں عطف مسند الیہ پر موجود ہے حالانکہ مسند کی تفصیل نہیں ہے کیونکہ موصوف واحد ہے اور مسند کی تفصیل تعدد موصوف کا تقاضا کرتی ہے؟

جواب: بطریق منع یہ ہے کہ اسم فاعل پر جو لام داخل ہے وہ موصول ہے اور الذی کے معنی میں ہے اور اسم فاعل مضارع کے معنی میں ہے اور موصول اور صلہ مل کر جملہ بنے گا اور اس کا تعلق جملہ کا جملہ پر عطف کرنے کی قبیل سے ہے۔

جواب: بطریق تسلیم یہ ہے کہ اگر تسلیم کرلیا جائے کہ مذکورہ مثالوں میں مسند الیہ پر عطف ہے تو ہم کہیں کہ حصر مذکور جانب واحد میں ہے یعنی مسند کی تفصیل حاصل نہیں ہوتی مگر ان حروف کے ساتھ مسند الیہ پر عطف ڈالنے سے نہ کہ اس معنی کے ساتھ کہ ہر وہ جس کا ان حروف سے عطف ڈالا جائے تو ان میں مسند کی تفصیل ہوتی ہے۔

قولہ : والمذکور فی کلام النحاۃ

یہاں سے شارح کی غرض نحویوں کے کلام میں جو لکن کے بارے میں مذکور ہوا ہے اس کا اور ماسبق کا معارضہ بیان کرنا ہے حاصل معارضہ یہ ہے کہ لفظ لکن فقط قصر قلب کیلئے آتا ہے اور نحویوں نے کہا کہ یہ قصر افراد کیلئے آتا ہے تو دونوں قولوں میں تعارض ہوگیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر دو دو اصطلاحیں ہیں علماء معانی کی اپنی اصطلاح ہے جبکہ علماء نحو کی اپنی اصطلاح ہے لہٰذا کوئی حرج لازم نہیں آتا ہے۔

عبارت:او صرف الحکم عن المحکوم علیه الی أخر نحو جاء نی زید بل عمرو و ما جاء نی زید بل عمرو فان بل للاضراب عن المتبوع و صرف الحکم الی التابع و معنی الاضراب ان یجعل المتبوع فی حکم المسکوت عنه یحتمل ان یلابسه الحکم و ان لا یلابسه فنحو جاء نی زید بل عمرو یحتمل مجیء زید و عدم مجیئه و فی کلام ابن الحاجب انه یقتضی عدم المجیء قطعا و اما اذا انضم الیه لا نحو جاء نی زید لا بل عمرو فهو یفید عدم مجیء زید قطعا و اما النفی فالجمهور علی ا نه یفید ثبوت الحکم للتابع مع السکوت عن ثبوته و انتفائه فی المتبوع فمعنی ما جاء نی زید بل عمرو ثبوت المجیء لعمرو مع احتمال مجیء زید و عدم مجیئه و قیل یفید انتفاء الحکم عن المتبوع قطعا حتی یفید فی المثال عدم مجیء زید البتة کما فی لکن و بهذا یشعر کلامهم فی بحث القصر و مذهب المبرد انه بعد النفی یفید نفی الحکم عن التابع و المتبوع کالمسکوت او الحکم متحقق الثبوت له فمعنی ما جا ء نی زید بل عمرو بل ما جاء نی عمرو فعدم مجیء عمرو متحقق و مجیء زید و عدم مجیئه علی الاحتمال او مجیئه متحقق فصرف الحکم فی المثبت ظاهر و کذا فی المنفی علی مذهب المبرد و اما علی مذهب الجمهور ففیه اشکال

ترجمہ: یامحکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف حکم کو پھیرنے کیلئے جیسے جاء نی زیدبل عمرو اورماجاء نی زید بل عمرو کیونکہ بل متبوع سے اضراب کیلئے آتا ہے اور حکم کو تابع کی طرف پھیر دیتا ہے اور اضراب کا معنی یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے اور یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ حکم اس کو ملا ہوا ہو یا کہ نہ ملا ہوا ہو جیسے جاءنی زید بل عمرو تو زید کے آنے یا نہ آنے کا احتمال ہے اور ابن حاجب کے کلام میں ہے کہ یہ عدم مجیئت کا قطعی طور پر تقاضا کرتا ہے اور بہر حال جب اس کے ساتھ لا کو ملا دیا جائے جیسے جاءنی زید لا بل عمرو تو یہ زید کی عدم مجیئت کا قطعی طور پر فائدہ دے گا اور بہر حال منفی تو جمہور اس بات پر ہیں کہ متبوع فی حکم کے انتفاء اور ثبوت سے سقوط کے ساتھ تابع کیلئے حکم کے ثبوت کا فائدہ دیتا ہے تو ماجاءنی زید بل عمرو کا معنی یہ ہوگا کہ عمرو کیلئے آنے کا ثبوت اور زید کے آنے اور نہ آنے کے احتمال کے ساتھ۔اور یہ بھی کہا گیا کہ متبوع سے حکم کے انتفاء کا قطعی طور پر فائدہ دیتا ہے حتی کہ مثال مذکورہ میں زید کے نہ آنے کا قطعی طور پر فائدہ دے گا جیسا کہ لکن میں ہے اور اس بارے میں ان کا کلام قصر کی بحث میں بھی اشارہ کرتا ہے اور امام مبرد کا مذہب یہ ہے کہ بل نفی کے بعد تابع سے حکم کی نفی کا فائدہ دیتا ہے اور متبوع مسکوت کی طرح ہوتا ہے یا حکم متبوع کیلئے ثابت ہوتا ہے تو ما جاء نی زید بل عمرو کا معنی یہ ہوگا بل جاء نی عمرو تو عمرو کا نہ آنا ثابت ہے تو حکم کو مثبت میں پھیرنا تو ظاہر ہے اور اسی طرح امام مبرد کے مذہب پر منفی میں بھی ظاہر ہے اور بہر حال جمہور کے مذہب پر اس میں اشکال ہے۔

وضاحت:قوله:معنی الاضراب

یہاں سے شارح کی غرض اضراب کے معنی میں مذاھب کو بیان کرنا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ بل کے ساتھ عطف

اگر کلام موجب کے بعد ہوتو اس میں دو مذہب ہیں: (۱) جمہور کا مذہب یہ ہے کہ بل حکم کو تابع کی طرف پھیرنے والا ہوتا ہے اور متبوع کو مسقوط عنہ کے حکم میں کر دیا جاتا ہے لہٰذا جاءنی زید بل عمرو کا معنی یہ ہوگا کہ عمرو آیا ہے اور زید کے آنے اور نہ آنے کا احتمال ہے۔ (۲) دوسرا مذہب علامہ ابن حاجب کا ہے کہ بل حکم کو یقینی طور پر متبوع کیلئے ثابت کرتا ہے لہٰذا جاءنی زید بل عمرو کا معنی یہ ہوگا کہ عمرو آیا ہے اور کا نہ آنا قطعی ہے۔

اگر بل کلام غیر موجب یعنی منفی کے بعد واقع ہوتو اس میں تین مذہب ہیں: (۱) جمہور کا مذہب یہ ہے کہ بل تابع کیلئے حکم کو ثابت کرتا ہے لیکن ثبوت حکم کے سقوط کا احتمال بھی ہوتا ہے اور متبوع سے حکم کے انتفاء کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا جمہور کے نزدیک ماجاءنی زید بل عمرو کا معنی یہ ہوگا عمرو کیلئے آنے کا ثبوت اور زید کے آنے اور نہ آنے کے احتمال کے ساتھ۔

(۲) امام مبرد کا مذہب یہ ہے کہ بل تابع سے حکم کی نفی کا فائدہ دیتا ہے اس کے ساتھ ساتھ متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتا ہے تو امام مبرد کے نزدیک ماجاءنی زید بل عمرو کا معنی یہ ہوگا کہ عمرو نہیں آیا لیکن زید کے آنے اور نہ آنے کا احتمال ہے۔

(۳) ابن مالک کا مذہب یہ ہے کہ بل تابع سے حکم کی نفی کا فائدہ دیتا ہے اور متبوع پر حکم کے ثبوت کا قطعی طور پر حکم لگاتا ہے تو ابن مالک کے نزدیک ماجاءنی زید بل عمرو کا معنی یہ ہوگا کہ عمرو نہیں آیا اور زید آیا ہے۔

قولہ: ففیہ اشکال

جمہور کے مذہب پر اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ کلام مذکور میں حکم نفی ہے اور تابع کی طرف ان کے مذہب پر نہیں پھیرا گیا بلکہ تابع کی طرف جس کو پھیرا گیا ہے وہ تو ثبوت حکم ہے اور وہ متبوع میں نہیں پایا گیا؟

جواب: یہ ہے کہ حکم سے مراد اعم ہے کہ وہ ایقاع ہو یا انتزاع ہو یا ثبوت ہو یا نفی ہو اور پھیرنے سے مراد تابع کے حکم کی متبوع سے مخالفت کرنا ہے اور وہ یہاں پر موجود ہے۔

عبارت: فان قلت قد صرح ابن الحاجب بان بل فی المثبت مطلقا و فی المنفی علی مذھب المبرد لا تقع فی کلام فصیح فکان الاولی ترکه کبدل الغلط قلت معارض بما ذکره بعض المحققین من النحاة ان بدل الغلط مع بل فصیح مطرد فی کلامھم لانھا موضوعة لتدارك مثل ھذا الغلط او الشك من المتکلم او التشکیك ای ایقاع المتکلم السامع فی الشك نحو جاء نی زید او عمروا و للابھام نحو و انا او ایاکم لعلی ھدی او فی ضلال مبین او للتخییر او للاباحة نحو لیدخل الدار زید او عمرو و الفرق بینھما ان التخییر یفید ثبوت الحکم لاحدھما فقط بخلاف الاباحة فانه یجوز فیھا الجمع ایضا لکن لامن حیث انه مدلول اللفظ بل بحسب امر خارج و مما عده السکاکی من حروف العطف ای المفسرة و الجمھور علی ان ما بعدھاعطف بیان لما قبلھا و وقوعھا تفسیرا للضمیر المجرور من غیر اعادة الجار و للضمیر المتصل المرفوع من غیر تاکید او فصل یقوی مذھب الجمھور و ھذا انزاع لا طائل تحته

ترجمہ: اگرتم کہو کہ علامہ ابن حاجب نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ بل مطلقا کلام مثبت میں واقع ہوتا ہے اور کلام منفی میں مبرد کے مذہب پر کلام فصیح میں واقع نہیں ہوتا ہے تو بہتر یہ ہے کہ اس کو بدل غلط کی طرح چھوڑ دیا جاتا؟ میں کہتا ہوں کہ یہ بات اس کے معارض ہے جو بعض محققین نحویوں نے ذکر کی ہے کہ بدل غلط بل کے ساتھ فصیح ہے ان کے کلام میں مستعمل ہے کیونکہ اس کو بدل غلط کی طرح تدارک کیلئے وضع کیا گیا ہے یا متکلم کی جانب سے شک کیلئے یا متکلم کا سامع کو شک میں ڈالنے کی وجہ سے جیسے جاءنی زید او عمرو یا ابہام کیلئے جیسے انّا او ایّاکم لعلیٰ ھدًی او فی ضلال مبین یا تخییر یا اباحت کیلئے جیسے لیدخل الدار زید او عمرو اباحت اور تخییر میں فرق یہ ہے کہ تخییر ان دونوں میں سے صرف ایک کیلئے ثبوت حکم کا فائدہ دیتی ہے جبکہ اباھت میں دونوں کو جمع کرنا بھی جائز ہے لیکن مدلول لفظ کے اعتبار سے نہیں بلکہ امر خارج کے اعتبار سے ہے۔ علامہ سکاکی نے حروف عطف میں ای حرف تفسیر کو بھی شمار کیا ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جو حرف تفسیر کے بعد واقع ہو وہ ماقبل کیلئے عطف بیان ہوتا ہے۔ اور اس کا ضمیر مجرور کیلئے تفسیر واقع ہونا بغیر حرف جار کے اعادہ کے اور ضمیر مرفوع متصل کیلئے تفسیر بننا بغیر تاکید یا فصل کے جمہور کے مذہب کو قوی کرتا ہے۔ اور یہ ایسا نزاع (جھگڑا) ہے جس کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

عبارت:و اما الفصل ای تعقیب المسند الیه بضمیر الفصل و انما جعله من احوال المسند الیه لانه یقترن به او لا و لانه فی المعنی عبارة عنه و فی اللفظ مطابق له وھذا اولی من قول من قال لانه لتخصیص المسند الیه فیکون من الاعتبارات الراجعة الی المسند الیه لانا نقول ان معنی تخصیص المسند الیه بالمسند ھھنا ھو تخصیص المسند بالمسند الیه و جعله بحیث لا یعمه و غیره کما قال فی المفتاح انه لتخصیص المسند بالمسند الیه و حاصله قصر المسند علی المسند الیه و حصر ہ فیه فیکون راجعا الی المسند علی ان التحقیق ان فائدته ترجع الیھما جمیعا لانه یجعل احدھما مخصصا و مقصورا او الآخر مخصصا به و مقصورا علیه فلتخصیصه ای المسند الیه بالمسند یعنی لقصر المسند علی المسند الیه لان معنی قولنا زید ھو القائم انّ القیام مقصورعلی زید لا یتجاوز الی عمرو و لھذا یقال فی تاکیدہ لا عمرو۔

ترجمہ:اور بہر حال مسندالیہ کے بعد ضمیر فصل کو لانا اور ضمیر فصل کو احوال مسند میں بنایا کیونکہ ضمیر فصل مسندالیہ کے ساتھ اولا ملی ہوئی ہوتی ہے اور یہ معنی میں مسندالیہ سے عبارت ہوتی ہے اور لفظ میں اس کے مطابق ہوتی ہے اور یہ بات زیادہ بہتر ہے اس سے جو بعض نے کہا کہ اس لیے کہ یہ مسندالیہ کو مسند کے ساتھ خاص کرنے کیلئے آتی ہے پس یہ ان اعتبارات سے ہوئی جو مسندالیہ کی طرف راجع ہوتے ہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ مسندالیہ کو مسند کے ساتھ خاص کرنے کا معنی یہاں پر یہ ہے کہ مسند کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کیا جائے اوراس مسند کو ایسا بنادیا جائے کہ وہ اس مسندالیہ کو اوراس کے غیر کو شامل نہ ہوسکے جیسا کہ مفتاح میں ہے کہ یہ مسند کو مسندالیہ کے ساتھ خاص کرنے کیلئے آتی ہے اوراس کا حاصل یہ ہے کہ مسند کو مسندالیہ میں بند کردیا جائے اور مسند کا مسندالیہ میں حصر کردیا جائے تو یہ مسند کی طرف راجع ہوگا علاوہ اس کے تحقیق کی بات یہ ہے کہ اس کا فائدہ مسند اور مسندالیہ دونوں کی طرف راجع ہوتا ہے کیونکہ یہ ضمیر فصل ان میں سے ایک کو مخصص اور مقصور اور دوسرے کو مخصص بہ اور مقصور علیہ بنادیتی ہے مسند الیہ کو مسند کے ساتھ خاص کرنے کیلئے یعنی مسند کو مسندالیہ پر مقصور کرنے کیلئے کیونکہ ہمارے قول زید ھوالقائم کا معنی یہ ہے کہ قیام زید پر مقصور ہے اس سے تجاوز کرکے عمرو کی طرف نہیں گیا اسی وجہ سے اس کی تاکید میں لاعمرو کہا جاتا ہے۔

عبارت :فان قلت الذی یسبق الی الفھم من تخصیص المسند الیه بالمسند ھو قصرہ علی المسند لان معناہ جعل المسند الیه بحیث یخص المسند و لا یعمه و غیرہ قلت نعم و لکن غالب استعماله فی الاصطلاح علی ان یکون المقصور ھو المذکور بعد الباء علی طریقته قولھم خصصت فلانا بالذکر اذا ذکرته دون غیرہ و جعلته من بین الاشخاص مختصا بالذکر فکان المعنی جعل ھذا المسند الیه من بین ما یصح اتصافه بکونه مسند الیه مختصا بان یثبت له المسند و ھذا معنی قصر المسند الیه الا تری الی قولھم فی ایاك نعبد معناہ نخصك بالعبادة لا نعبد غیرك و من الناس من زعم ان الفصل کما یکون لقصر المسند علی المسند الیه یکون لقصر المسند الیه علی المسند کما یدل علیه کلام صاحب الکشاف فی قوله تعالی و اولئك ھم المفلحون حیث قال :ان معنی التعریف فی المفلحون الدلالة علی ان المتقین ھم الذین ان حصلت لھم صفة المفلحین و تحققوا ما ھم و تصوروا بصورتھم الحقیقیة ھم لا یعدودن تلك الحقیقة انتھی کلامه فزعموا ان معنی لا یعدون تلك الحقیقة انھم مقصورون علی صفة الفلاح لا یتجاوزونه الی صفة اخری و ھذا غلط منشاؤہ عدم التدرب فی ھذا الفن و لقلة التدبر لکلام القوم اما او لا فلان ھذا اشارة الی معنی أخر للخبر المعرف باللام اوردہ الشیخ فی دلائل الاعجاز حیث قال اعلم ان للخبر المعرف باللام معنی غیرما ذکر دقیقا مثل قولك ھو البطل المحامی لا ترید انه البطل المعھود و لا قصر جنس البطل علیه مبالغة و نحو ذلك بل ترید ان تقول لصاحبك ھل سمعت بالبطل المحامی و ھل حصلت معنی ھذہ الصفة و کیف ینبغی ان یکون الرجل حتی یستحق ان یقال ذلك له و فیه فان کنت تصورته حق تصورہ فعلیك بصاحبك یعنی زیدا فانه لا حقیقة له وراء ذلك و طریقته طریقة قولك ھل سمعك بالاسد و ھل تعرف حقیقته فزید ھوھو بعینه ھذا کلامه واما ثانیا فلان صاحب الکشاف انما جعل ھذا معنی التعریف و فائدته لا معنی الفصل بل صرح فی ھذہ الایة بان فائدة الفصل الدلالة علی ان الوارد بعدہ خبر لا صفة و التوکید و ایجاب ان فائدة المسند ثابتة للمسند الیه دون غیرہ ثم التحقیق ان الفصل قد یکون للتخصیص ای قصر المسند علی المسند الیه نحو زید ھو افضل من عمرو و زید ھو یقاوم الاسد ذکر صاحب الکشاف فی قوله تعالی او لم یعلموا ان الله ھو یقبل التوبة عب عبادہ ھو للتخصیص و التاکید و قد یکون لمجرد التاکید اذا کان التخصیص حاصلا بدونه بان یکون فی الکلام ما یفید قصر المسند علی المسند الیه نحو ان الله ھو الرزاق ای لا یرزق الا ھو او قصر المسند الیه علی المسند نحو الکرم ھو التقوی و الحسب ھو المال ای لاکرم الا تقوی و لا حسب الا المال قال ابو الطیب اذا کان الشباب السکر و الشیب ھما فالحیوة ھی الحمام ای لا حیوة الا الحمام۔

ترجمہ: اگر تم یہ کہو کہ مسند الیہ کی مسند کے ساتھ تخصیص سے جو بات فہم کی طرف سبقت کرتی ہے وہ تو یہ ہے کہ مسند الیہ کا

مسند پر قصر وحصر ہو کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ مسند الیہ اس طرح بنا دینا کہ وہ مسند کے ساتھ خاص ہو جائے اور اس مسند اور اس کے غیر کو شامل نہ ہو میں کہوں گا کہ بات ایسے ہی ہے لیکن اسکا غالب استعمال اصطلاح میں اس بناء پر ہوتا ہے کہ مقصود وہ ہوتا ہے جو باء کے بعد مذکور ہوان کے قول خصصت فلانا بالذکر کے طریقے پر جب آپ اس کو ذکر کریں نہ کہ اس کے غیر کو اور آپ اس کو ان اشخاص کے درمیان سے ذکر کے ساتھ خاص کر دیں تو گویا معنی یہ ہوا کہ اس مسند الیہ کو ان کے درمیان سے جن کا مسند الیہ کے ساتھ متصف کرنا صحیح ہے خاص کر دیں بایں طور پر کہ اس مسند الیہ کیلئے مسند کو ثابت کر دیں اور یہی معنی مسند کو مسند الیہ پر مقصور کرنے کا ہے کیا تم ان کے قول کی طرف نہیں دیکھتے جوایّا ک نعبد کے بارے میں ہے کہ اس کا معنی ہے ہم تمہیں عبادت کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور تیرے غیر کی عبادت نہیں کرتے اور لوگوں میں سے بعض نے یہ گمان کیا کہ ضمیر فصل جس طرح مسند کو مسند الیہ پر مقصور کرنے کیلئے آتی ہے اسی طرح مسند الیہ کو مسند پر مقصور کرنے کیلئے آتی ہے جیسا کہ اس پر صاحب کشاف کا وہ کلام دلالت کرر ہا ہے جوانہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول اولئك هم المفلحون کے بارے میں ذکر کیا تو مفلحون میں تعریف کا معنی یہ ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متقین وہی لوگ ہیں جن کیلئے اگر صفت مفلحون حاصل ہو چکی اور تم نے یقین کر لیا کہ وہ کیا ہیں اور تم نے ان کی صورت حقیقیہ کا تصور کر لیا تو وہ ایسے ہیں جو اس حقیقت کو شمار نہیں کر سکتے صاحب کشاف کا کلام ختم ہوا۔

تو انہوں نے گمان کیا کہ لایعدون تلک الحقیقۃ کا معنی یہ ہے کہ وہ لوگ صفت فلاح پر مقصور ہیں اس سے دوسری صفت کی طرف تجاوز نہیں کر سکتے اور یہ گمان غلط ہے اور اس کا سبب کلام قوم میں غور وفکر کی کمی اور اس فن میں مہارت کا نہ ہونا ہے بہر حال پہلی وجہ تو یہ ہے کہ یہاں خبر معرف باللام کے دوسرے معنی کی طرف اشارہ ہے جس کو شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا جہاں انہوں نے کہا کہ تم جان لو کہ خبر معرف باللام کیلئے مذکورہ معنی کے علاوہ ایک حقیقی معنی ہے تمہارے قول ھوالبطل الحامی کی مثل تم نے معینہ دلیری کو مراد نہیں لیا اور نہ ہی جس دلیری کا اس پر قصر کرنا مراد ہے مبالغۃً اور اس کی مثل بلکہ تم نے اپنے ساتھ والے کو یہ کہنے کا ارادہ کیا ہے کہ کیا تم بطل محامی (دور کرنے والی دلیری) کے بارے میں سن چکے ہو اور کیا تم نے اس صفت کے معانی کو حاصل کر لیا اور کیسے ہو ضروری ہے کہ وہ مرد ہو حتی کہ وہ اس بات کا حق دار ہو جائے کہ اس کو اور اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ اگر تم نے اس کا تصور کر لیا جیسا کہ تصور کرنے کا حق تھا تو تم پر اپنے ساتھی زید کی صحبت اختیار کرنا لازم ہے کیونکہ اس کیلئے اس کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں ہے اس کا طریقہ تمہارے اس قول کے طریقے کی طرح ہے کیا تم نے اسد کے بارے میں سن لیا کیا تم اس کی حقیقت جان چکے تو زید ہی وہ شخص ہے اور یہ اس کا کلام ہے اور بہر حال دوسری وجہ اس لیے کہ صاحب کشاف نے اس کو تعریف کا معنی اور اس کا فائدہ بنایا ہے نہ کہ فصل کا معنی بنایا ہے۔ بلکہ انہوں نے اس آیت میں صراحت کی ہے ضمیر فصل کا فائدہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جو اس کے بعد وارد ہو وہ خبر ہوتی ہے نہ کہ صفت ہوتی ہے اور تاکید ہوتی ہے اور اس بات کو ثابت کرنا ہوتا ہے کہ مسند کا فائدہ مسند الیہ کیلیے ثابت ہے نہ کہ اس کے علاوہ کے لئے پھر تحقیق یہ کہ ضمیر فصل کبھی تخصیص کیلیے آتی ہے یعنی مسند کو مسند الیہ پر مقصور کرنے کے لیے جیسے زید ھوافصل من عمرو اور زید ھو یقاوم الاسد اور صاحب کشاف نے اللہ تعالیٰ کے قول ان اللہ

ھویقبل التوبۃ میں ھوضمیر فصل تخصیص اورتا کید کیلئے ہےاور کبھی محض تا کید کیلئے ہوتی ہے جبکہ تخصیص اس کے بغیر حاصل ہو بایں طور پر کہ کلام میں کوئی ایسی چیز ہو جو مسند کو مسندالیہ پر مقصور کرنے کا فائدہ دے رہی ہو جیسے انّ اللہ ھوالرزاق یعنی لا رزاق الاّ ھو یا مسندالیہ کو مسند پر مقصور کرنے کیلئے جیسے الکرم ھو التقویٰ والحسب ھو المال یعنی لا کرم الاالتقوی اور لاحسب الا المال ابوالطیب نے کہا جب جوانی نشہ ہواور بڑھاپا غم ہوتو زندگی موت ہی ہے یعنی زندگی ہی موت ہے۔

عبارت:و اما تقدیمه ای تقدیم المسند الیه علی المسند فان قلت کیف یطلق التقدیم علی المسند الیه و قد صرح صاحب الکشاف بانه انما یقال مقدم و مؤخر للمزال لا للقارفی مکانه قلت التقدیم ضربان تقدیم علی نیة التاخیر کتقدیم الخبر علی المبتداء او المفعول علی الفعل و نحو ذلك مما یبقی له مع التقدیم اسمه و رسمه الذی کان قبل التقدیم و تقدیم لا علی نیة التاخیر کتقدیم المبتداء علی الخبر و الفعل علی الفاعل و ذلك بان تعمد الی اسم فتقدمه تارة علی الفعل فتجعله مبتداء نحو زید قائم و تؤخره تارة فتجعله فاعلا نحو قام زید و تقدیم المسند الیه من ضرب الثانی و مراد صاحب الکشاف ثمه هو الضرب الاول و کلامه مشحون ایضا باطلاق التقدیم علی الضرب الثانی فلکون ذکره ای المسند الیه اهم ذکر الشیخ فی دلائل الاعجاز انا لم نجدهم اعتمد و ا فی التقدیم شیئا یجری مجری الاصل غیر العنایة و الاهتمام لکن ینبغی ان یفسر وجه العنایه بشیء و یعرف فیه معنی و قد ظن کثیرمن الناس انه یکفی ان یقال قدم للعنایة من غیر ان یذکر من این کانت تلك العنایة و بم کان اهم هذا کلامه

ترجمہ: بہر حال مسندالیہ کومسند پر مقدم کرنا اگر کہا جائے کہ تقدیم کا مسندالیہ پر کیسے اطلاق کیا جا سکتا ہے حالانکہ صاحب کشاف نے صراحت کی ہے کہ مقدم اور موخر تو زائل ہونے والی چیز کیلئے بولا جاتا ہے نہ کہ اس چیز کیلئے جو اپنے مکان میں ٹھہری ہو؟ میں کہوں گا کہ تقدیم کی دو اقسام ہیں: اول تقدیم علیٰ نیۃ التاخیر جیسے کہ خبر کو مبتداء پر مقدم کرنا اور مفعول کو فعل پر مقدم کرنا اور اس کی مثل جن کیلئے تقدیم کے ساتھ اس کا اسم اور وہ تعریف باقی رہے جو تقدیم سے پہلے تھی دوسری قسم لاعلی نیۃ التاخیر جیسے مبتداء کا خبر پر مقدم کرنا اور فعل کا فاعل مقدم کرنا اور یہ اس وجہ سے ہے کہ آپ ایک اسم کا ارادہ کریں تو آپ اس کو کبھی فعل پر مقدم کر دیں اور اس کو مبتداء بنا دیں جیسے زید قام اور کبھی اس کو موخر کر دیں اور اس کو فاعل بنا دیں جیسے قام زید اور مسندالیہ کا مقدم ہونا قسم ثانی میں سے ہے اور صاحب کشاف کی مراد اس جگہ قسم اول ہے اور اس کا کلام بھی قسم ثانی پر تقدیم کے اطلاق کے بارے میں بھرا ہوا ہے تو مسندالیہ کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا کہ ہم علماء کو نہیں پاتے کہ انہوں نے تقدیم میں کسی ایسی شیء پر اعتماد کیا ہے جو اصل کے قائم مقام جاری ہو سکے سوائے عنایت اور اہتمام کے لیکن ضروری ہے کہ وجہ عنایت کی کسی شیء کے ساتھ تفسیر کی جائے اور اس میں کسی معنی کو متعین کیا جائے اور بہت سے لوگوں نے یہ گمان کیا کہ اتنا کہنا ہی کافی کہ عنایت کی وجہ سے مقدم کیا بغیر اس بات کا ذکر کیے کہ عنایت کہاں سے حاصل ہوئی اور کس سبب سے یہ اہمیت حاصل ہوئی یہ اس کا کلام ہے۔

عبارت:ولاجل هذا اشارالمصنف الی تفصیل وجه کونه اهم فقال اما لانه ای التقدیم المسند الیه الاصل لانه المحکوم علیه و لا بد من تحققه قبل الحکم فقصدوا فی اللفظ ایضا ان یکون ذکره قبل ذکر الحکم علیه ولا مقتضی للعدول عنه یعنی ان کون التقدیم هو الاصل انما یکون سببا لتقدیمه فی الذکر اذا لم یکن معه ما یقتضی العدول عن ذلك الاصل کما فی الجملة الفعلیة فان کون المسند هو العامل یقتضی العدول عن تقدیم المسند الیه لان مرتبة العامل قبل مرتبة المعمول و کذا کل ما کان معه شیء مما یقتضی تقدیم المسند علی ما سیجیء تفصیله و اما لیتمکن الخبر فی ذهن السامع لان فی المبتداء تشویقا الیه و من هذا کان حق الکلام تطویل المسند الیه و معلوم ان حصوله الشیء بعد الشوق الذواوقع فی النفس کقوله ای قول ابی العلاء المعری من قصیدة یرثی بها فقیها حنفیا و الذی حارت البریة فیه حیوان مستحدث من جماد یعنی تحیرت البریة فی المعاد الجسمانی و النشور الذی لیس بنفسانی و فی ان ابدان الاموات کیف تحیی من الرفات کذا فی ضرام السقط و قبله بان امرا لاله و اختلف الناس فداع الی ضلال و هاد یعنی بعضهم یقول بالمعاد و بعضهم لا یقول به و بهذا تبین وجه ان لیس المراد بالحیوان المستحدث من الجماد أدم علیه السلام و لا ناقة صالح علیه السلام و لا ثعبان موسی علیه السلام و لا القفنس علی ما وقع فی بعض الشروح لانه یناسب السیاق۔

ترجمہ:اوراس وجہ سے مصنف نے اس کے اہم ہونے کی وجہ کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا کہ تو کہا یا تو اس لیے مسند الیہ کا مقدم ہونا اصل ہے کیونکہ وہ محکوم علیہ ہے اوراس کا حکم سے پہلے ثابت ہونا ضروری ہے تو انہوں نے لفظ میں بھی ارادہ کیا کہ اس کا ذکراس پر حکم لگانے سے پہلے ہو اوراس سے عدول کا حقیقی معنی ہو یعنی تقدم کا اصل ہونا ذکر میں مسند الیہ کی تقدیم کا سبب ہے اس وقت کہ جبکہ اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز نہ ہو جو اس اصل سے عدول کا تقاضا کرے جیسا کہ جملہ فعلیہ میں ہوتا ہے کیونکہ مسند کا عامل ہونا تقدیم مسند الیہ کے عدول کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ عامل کا مرتبہ معمول کے مرتبے سے پہلے ہوتا اوراس طرح ہر وہ مسند الیہ جس کے ساتھ ایسی شیء ہو جو مسند کی تقدیم کا تقاضا کرے اس بناء پر جس کی تفصیل عنقریب آئے گی یا اس لیے کہ خبر کو سامع کے ذہن میں راسخ کرنے کیلئے کیونکہ مبتداء اس خبر کی طرف شوق دلاتا ہے اوراسی وجہ سے کلام کا حق یہ ہے کہ مسند الیہ کو لمبا کیا جائے اور یہ بات تو معلوم ہے کہ کسی شیء کا حصول اس کی طرف شوق کے حصول سے زیادہ راسخ ہوتا ہے اور نفس کو زیادہ لذت دیتا ہے جیسا کہ ابوالعلاء المعری کا قول اس کے قصیدے سے جس میں اس نے ایک حنفی فقیہ کا مرثیہ لکھا ہے:والذی حارت البریة فیه حیوان مستحدث من جماد یعنی مخلوق جسمانی طور پر دوبارہ اٹھائے جانے میں حیران ہے اوراٹھانا نفسانی نہیں ہے اوراس بارے میں کہ مردوں کے بدن کو ریزہ ریزہ ہوجانے کے بعد کیسے زندہ کیا جائے گا ایسے ہی ضرام الیقط میں ہے اوراس سے قبل یہ شعر ہے اللہ کا حکم ظاہر ہوگیا اورلوگ اختلاف کررہے ہیں تو وہ گمراہی اور ھدایت کی طرف بلا رہے ہیں یعنی بعض لوگ دوبارہ اٹھائے جانے کے قائل ہیں اور بعض نہیں اوراس سے ظاہر ہوگیا کہ حیوان مستحدث من الجماد سے مراد نہ تو حضرت آدم علیہ السلام ہیں نہ ہی حضرت صالح علیہ السلام کی اونٹنی مراد ہے اور نہ ہی حضرت موسی کا اژدھا مراد ہے اور نہ ہی ققفس پرندہ مراد ہے جیسا کہ بعض شروح میں ذکر کیا گیا ہے کیونکہ یہ سیاق کلام کے مناسب نہیں ہے۔

عبارت :و اما لتعجیل المسرۃ او المسائۃ للتفاؤل او التطیر نحو سعد فی دارك و السفاح فی دار صدیقك و اما لایھام انه لا یزول عن الخاطر او انه یستلذبه و اما لنحو ذلك مثل اظھار تعظیمه نحو رجل فاضل فی الدار و علیه قوله تعالی و اجل مسمی عندہ او تحقیر ہ نحو رجل فی الدار و مثل اللدلالة علی ان المطلوب انما ھو اتصاف المسند الیه بالمسند علی الاستمرار لا مجرد الاخبار بصدورہ عنه کقولك الزاھد یشرب و یطرب دلالة علی انه یصدر الفعل عنه حالة فحالة علی سبیل الاستمرار بخلاف قولك یشرب الزاھد فانه یدل علی مجرد صدورہ عنه فی الحال او الاستقبال و ھذا معنی قول صاحب المفتاح او لان کونه متصفا بالخبر یکون ھو المطلوب لانفس الخبر اراد بالخبر الاول خبر المبتداء و بالخبر الثانی الاخبار و المصنف لما فھم من الثانی ایضاً معنی خبر المبتداء اعترض علیه بان نفس الخبر تصور لا تصدیق و المطلوب بالجملة الخبریة انما یکون تصدیقا لا تصورا و ان اراد بذلك و قوع الخبر مطلقا ای ا ثبات وقوع الشرب مثلا فلا یصح لما سیاتی فی احوال متعلقات الفعل انه لا یتعرض عند اثبات وقوع الفعل لذکر المسند الیه اصلا بل یقال وقع الشرب مثلا نعم لو قیل علی المفتاح لا نسلم ان للتقدیم دخلا فی الدلالة علی استمرار بل انمایدل علیه المضارع کما سنذکرہ فی بحث لو الشرطیة ان شاء الله تعالی لکان وجھا و مثل افادة زیادة تخصیص کقوله متی تھزر بنی قطن تجدھم سیوفا فی عواتقھم سیوف جلوس فی مجالسھم رز ان و ان ضیف الم فھم خفوف و المراد ھم خفوف کذا فی المفتاح ای محل الاستشھاد ھو قوله ھم خفوف بتقدیم المسند الیه فقول المصنف ھذا تفسیر للشیء باعادة لفظه لیس بشیء۔

ترجمہ: اور یا تعجیل مسرت یا تعجیل مسائت کیلئے نیک نامی یا بدشگونی کی وجہ سے جیسے سعد فی دارک اور السفاح فی دار صدیقک یا یہ خیال ڈالنے کیلئے کہ مسند الیہ مطلوب ہونے کی وجہ سے دل سے الگ نہیں ہوتا ہے یا اس سے لذت حاصل کرتا ہے یا اس کی مثل کی وجہ سے مثلا مسند الیہ کی تعظیم کا اظہار کرنا جیسے رجل فاضل فی الدار اور اسی پر اللہ تعالیٰ کا قول: واجل مسمّی عندہٗ ہے یا اس کی تحقیر کا اظہار کرنے کیلئے جیسے رجل جاھل فی الدار اور اس بات پر دلالت کرنے کی مثل کے مطلوب بے شک مسند الیہ کو مسند کے ساتھ متصف کرنا ہے دوام واستمرار کے طریقے پر نہ محض اس کے صدور کی خبر دینا ہے جیسا کہ تمہارا قول الزاھد یشرب ویطرب دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ فعل کا صدور اس سے استمرار کے طریقے پر تھوڑا تھوڑا ہوتا ہے برخلاف تمہارے اس قول کے یشرب الزاھد یہ محض اس فعل کے اس سے صدور پر زمانہ حال یا استقبال میں دلالت کرتا ہے اور یہی معنی صاحب مفتاح کے اس قول کا ہے یا اس وجہ سے مسند الیہ کا خبر کے ساتھ متصف ہونا مطلوب ہوتا ہے نہ نفس خبر کو صاحب مفتاح نے خبر اول سے مراد مبتداء کی خبر لی ہے اور خبر ثانی سے خبر دینا مراد لیا ہے اور مصنف نے جب خبر ثانی سے بھی مبتداء کی خبر سمجھا تو ایضاح میں اس پر اعتراض کر دیا کہ نفس خبر تو تصور ہے نہ کہ تصدیق اور جملہ خبریہ سے مطلوب تصدیق ہوتی ہے نہ کہ تصور اور اگر انہوں نے اس سے

مطلق خبر کا وقوع مراد لیا ہے یعنی وقوع شرب کو ثابت کرنا مثال کے طور پر تو پھر یہ قول صحیح نہیں ہے اس وجہ سے کہ جو عنقریب متعلقات فعل کے احوال میں آئے گا کہ در پہ نہ ہوا جائے مسند الیہ کے ذکر کیلئے وقوع فعل کے اثبات کے وقت اصلا بلکہ کہا جائے گا وقع الشرب مثلا ہاں اگر مفتاح پر کیا ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تقدیم کیلئے استمرار پر دلالت کرنے میں عمل دخل ہے بلکہ اس پر تو فعل مضارع دلالت کرتا ہے جبکہ اس کو عنقریب لو شرطیہ کی بحث میں ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کیا جائے گا ضرور وجہ ہے اور زیادتی تخصیص کا فائدہ دینے مثال جیسے اس کا قول متیٰ تھزز بنی قطن تجد ھم +سیوفا فی اعواتقھم سیوف+جلوس فی مجالسھم مرزان+وان ضیف اکم فھم خفوف ۔اور یہاں مراد ھم خفوف کذا ہے ایسا ہی مفتاح میں ہے محل استشھاد اس کا قول ھم خفوف مسند الیہ کو مقدم کرنے کے ساتھ تو مصنف یہ کا کہنا کہ یہ شیء کی تفسیر ہے اس کے لفظ کے اعادہ کے ساتھ درست نہیں ہے۔

عبارت:و اعترض ایضا بان کون التقدیم مفید اللتخصیص مشروط بکون الخبر فعلیا علی ما سیاتی فی نحو انا سعیت فی حاجتك و الخبر ههنا اسم فاعل لان خفوفا جمع خاف بمعنی خفیف و اجیب بمنع هذا الاشتراط لتصریح ائمة التفسیر بالحصر فی قوله تعالی و ما انت علینا بعزیز و ما انت علیهم بوکیل و ما انا بطارد الذین اٰمنوا و نحو ذلك مما الخبر فیه صفة لافعل و فیه بحث لظهور ان الحصر فی قولهم فهم خفوف غیر مناسب للمقام و اجیب ایضا بانه لا یرید بالتخصیص ههنا الحصر بل التخصیص بالذکر الذی اشار الیه فی قوله و اما الحالة المقتضیة لذکر المسند الیه فهی ان یکون الخبر عام النسبة الی کل مسند الیه و المراد تخصیصه لمعین و هذا سدید لکن فی بیان کون التقدیم مفید الزیادة التخصیص نوع خفاء ۔

ترجمہ:اوراعتراض بھی کیا کہ تقدیم کا مفید تخصیص ہونا خبر کے فعلی ہونے کے ساتھ مشروط ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا انا سعیت فی حاجتک میں یہاں پر خبر اسم فاعل ہے کیونکہ خفوف خاف کی جمع ہے جو کہ خفیف کے معنی میں ہے تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ اس شرط کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ ائمہ تفسیر نے حصر کی صراحت کی ہے اللہ تعالیٰ کے قول ما انت علینا بعزیز وما انت علیهم بوکیل اور ما انا بطارد الذین اٰمنوا اور اس کی مثل میں جہاں خبر صفت ہے نہ کہ فعل ہے اور اس میں بحث ہے اس بات کے ظاہر کی وجہ سے کہ حصر ان کے قول فھم خفوف مقام کے مناسب نہیں ہے اور یہ جواب بھی دیا گیا کہ تخصیص سے یہاں مراد حصر نہیں ہے بلکہ تخصیص بالذکر مراد ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کے قول میں بہر حال وہ حالت جو ذکر مسند الیہ کا تقاضا کرے تو یہ خبر پر مسند الیہ کی طرف عام نسبت ہے اور مراد اس کو معین کے ساتھ خاص کرنا ہے اور یہ بات درست ہے تقدیم کی زیادتی تخصیص کیلئے مفید ہونے میں تھوڑی سی پوشیدگی ہے۔

عبارت: عبد القاهر اورد فی دلائل الاعجاز کلاما حاصله ما اشار الیه المصنف بقوله و قد یقدم المسند الیه لیفید التقدیم تخصیصه بالخبر الفعلی ای قصر الخبر الفعلی علیه و التقیید بالفعلی مما یفهم من کلام الشیخ و ان لم یصرح به و صاحب المفتاح قائل بالحصر فیما اذا کان الخبر من المشتقات نحو و ما انت علینا بعزیز ان ولی حرف النفی ای ان کان المسند الیه بعد حرف النفی بلا فصل من قولهم ولیك ای قرب منك نحو ما انا قلت هذا ای لم اقله مع انه مقول لغیری فالتقدیم یفید نفی الفعل عن المذکور و ثبوته لغیره علی الوجه الذی نفی عنه من العموم و الخصوص فلا یقال هذا الا فی شیء ثبت انه مقول لغیرك و انت ترید نفی کونك القائل لا نفی القول و لا یلزم منه ان یکون جمیع من سواك قائلا لان التخصیص انما هو بالنسبة الی من توهم المخاطب اشتراکك معه فی القول او انفرادك به دونه لا بالنسبة الی جمیع من فی العالم۔

ترجمہ: عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز میں ایسا کلام وارد کیا ہے جس کا حاصل وہ ہے جس کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے اور کبھی مسندالیہ کو مقدم کیا جاتا ہے تاکہ تقدیم مسندالیہ کو خبر فعلی کے ساتھ خاص کرنے کا فائدہ دے یعنی خبر فعلی کا اس پر قصر کرنا اور فعلی کے ساتھ مقید کرنا اس میں سے ہے جو شیخ کے کلام سے سمجھا جارہا ہے اگرچہ انہوں نے اس کی صراحت نہیں کہ ہے اور صاحب مفتاح حصر کے قائل ہیں اس صورت میں جب خبر اسماء مشتقات میں سے ہو جیسے و ما انت علینا بعزیز اگر مسندالیہ حرف نفی کے بعد بغیر فاصلے کے آئے (ولی حرف النفی) ان کے قول ولیک سے ہے یعنی اس کے قریب ہو جیسے ما انا قلت ھذا یعنی میں نے یہ نہیں کہا باوجود اس کے کہ یہ میرے غیر کا مقولہ ہے تو تقدیم مذکور سے فعل کی نفی کا فائدہ دے رہی ہے اور اس کو اس کے غیر کیلئے ثابت کر رہی ہے اس طریقے پر جو اس سے نفی کی گئی یعنی عموم اور خصوص سے پس یہ قول ما انا قلت ھذا نہیں کہا جائے گا مگر ایسی شیء کے بارے میں جو ثابت ہو کہ یہ تمہارے غیر کا مقولہ ہے اور تم اپنے قائل ہونے کی نفی کا ارادہ کر رہے ہو نہ کہ قول کی نفی کر رہے ہو اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمہارے سوا سارے اس قول کے قائل ہوں کیونکہ تخصیص اسی شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوتی ہے جس کے بارے میں مخاطب کو وہم ہو کے قول میں اس کے ساتھ تمہارا اشتراک ہے یا تم اس کے ساتھ منفرد ہو اس کے علاوہ نہ کہ ان تمام لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے جو کہ عالم میں موجود ہیں۔

الحمد للہ رب العلمین ۔۔ یہ ترجمہ اور شرح 17 اپریل 2017ء بمطابق ۲۰ رجب المرجب ۱۴۳۸ھ بروز پیر شریف بوقت 10:10am پر مکمل ہوئی، اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے۔

شارح و مترجم: ابو اسید محمد مشتاق شاہد العطاری المدنی بن غلام رسول (مرحوم) مدرس جامعۃ المدینہ فیضانِ مدینہ کاہنہ نو مین فیروز پور روڈ لاہور

فون نمبر: 0307-4251997 0322-4924701